NACIÓN: HISTORIA UNIVERSAL DE UNA PALABRA*

José ANDRÉS-GALLEGO

Sumario

DE NACIÓN A NACIONALISMO 11
LAS TRES ACEPCIONES DE LA PALABRA NACIONALISMO 14
EL CONCEPTO DE NACIÓN EN EL MUNDO ROMANOCRISTIANO 15
DERECHOS POLÍTICOS NACIONALES VERSUS SOBERANÍA POLÍTICA: PERSONA, FAMILIA, AUTORIDAD Y BIEN COMÚN 19
LA "POLITIZACIÓN" DEL CONCEPTO DE NACIÓN 23
EL NACIMIENTO DEL ESTADO NACIONAL 26
LA VÍA GERMANA, DE HERDER A FICHTE 29
LA REVOLUCIÓN LIBERAL COMO REVOLUCIÓN LÉXICA 35
EL PRINCIPIO DE LAS NACIONALIDADES 43
EL PRINCIPIO DE LAS NACIONALIDADES Y SU VERTIENTE RELIGIOSA . 47
LA CRISTIANIZACIÓN DEL ESTADO-NACIÓN 52
EL DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS: SU GÉNESIS Y BAUTISMO 58
LA POSIBILIDAD DE UN FASCISMO CATÓLICO 66
Y LA REALIDAD: EL EJEMPLO DE FALANGE ESPAÑOLA 70
LA SOLUCIÓN DE LA DICTADURA CONSERVADORA Y EL PROBLEMA DE ARTICULAR UN RÉGIMEN REPRESENTATIVO, PARTICIPATIVO PERO INDEPENDIENTE 77
EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD 79
EL NACIONALISMO COMO ABSOLUTO IDENTITARIO 80

* Publicado en *Europa: Patria, nación, estado en Europa: Política y religión: VI Simposio de ADEISE,* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo (Facultad de Filosofía y Letras), 2012, pág. 11-84. ISBN 978-950-9064-56-0.

NACIÓN: HISTORIA UNIVERSAL DE UNA PALABRA[1]

José ANDRÉS-GALLEGO

De nación a nacionalismo

En los últimos meses (y años), el *nacionalismo* subyace de forma exacerbada en el debate político español. Quizá no haya país europeo ni americano donde se discuta con tanta fuerza. Lo paradójico, sin embargo, es que quizá no haya otro nacionalismo europeo –ni americano- más débil que el español. Y me temo que eso forma parte de la razón por la que se discute tanto en España. Adelanto, no obstante, que mi intención no es resumir un debate tan rico y complejo. No tengo la menor intención de terciar en él. No intentaré ni asomarme siquiera a una síntesis de lo que se ha dicho y sigue diciendo. Sólo resaltaré los puntos que me parecen principales y en los que puedo aportar algo como consecuencia de mi dedicación a investigar historia; también la de ese asunto) durante los últimos cuarenta y tantos años.

Uno de esos puntos, y no poco importante, que a uno le ha llamado la atención desde hace mucho tiempo es que habría que prestar más atención a los conceptos y, si me apuran, a las *palabras*. Ya sé que me refiero a un tipo de estudios históricos enormemente fértil. Pero me temo que hemos de convertirlo en

[1] Debo decir que estas páginas no son más que un paso adelante en una reflexión que intento desarrollar sobre todo desde 1999. He publicado sobre ello algunas avances y, como los considero tales, no me detengo a detallar lo que he ido rectificando o matizando en distintas versiones, todas ellas provisionales. Hasta ahora he dado a la prensa (en volúmenes colectivos) sendos estudios sobre ello en "Perspectivas comparadas sobre el futuro de la familia en Iberoamérica" (en *La familia: permanencia y cambio*, dirigido por César A. García Belsunce, Buenos Aires, Comisión Arquidiocesana para la Cultura y Fundación Mapfre América, 1994, pág. 111-128, donde adelantaba las primeras conclusiones sobre el sentido histórico de las palabras *patria* y *nación*); "Reflexión (muy personal) sobre el derecho de autodeterminación en la España de hoy": *Europa,* núm. 1 (2004), 131-146; *Sobre la nación, la patria, el nacionalismo y la historia* (Madrid, Facultad de Teología San Dámaso); *Sobre los límites morales del nacionalismo* (Sevilla, Academia de Historia Eclesiástica); *Vascos y navarros en la historia de España: Algunas claves interpretativas* (Pamplona, Sociedad de Estudios Navarros)*; Elementos históricos en la* Instrucción *sobre el terrorismo en España* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos)*:* los cuatro últimos, en curso de edición.

algo más que un tipo de estudios: en una categoría –o un rubro- que no debe faltar en la mayoría de los estudios históricos o en muchos de ellos. Es capital hacerlo porque, de la precisión de los conceptos, depende en gran medida la rectitud de las conclusiones. Pero los conceptos se pueden expresar, en cada idioma, de formas muy distintas y, consecuentemente, la historia del concepto de *nación* y sus derivados podría ser inabarcable para una sola persona. De ahí que me ciña al concepto de *nación* y a las palabras derivadas de la misma raíz de *nación,* que es, como saben, a su vez, la misma de *nacer.*

Delimitado así el asunto, tendremos que referirnos a las palabras *nación, nacionalidad, nación-estado* y *nacionalismo;* aunque será difícil que eso no nos lleve a hablar de otras tres expresiones: *patria, autodeterminación* y *derechos de minorías.*

Un segundo aspecto de la cuestión –en el que no voy a entrar- tiene que ver con los tres niveles a que alcanza la reivindicación nacional: el del respeto a las peculiaridades propias (i), el de la autonomía administrativa y política (ii) y el del derecho de autodeterminación (iii) precisamente. Hace años, cuando se promulgó la constitución española de 1978, se admitía claramente lo primero (el respeto a las peculiaridades de cada cual), empezaba a aceptarse el segundo (la autonomía administrativa y política) y no cabía hablar del tercero. En realidad, en el debate constituyente, se habló. Y se optó por distinguir en reservar la palabra *nación* para España y *nacionalidades* para las comunidades españolas donde hay un fuerte sentimiento *nacional* propio y distinto del español. Ése criterio se rompió sin embargo, unos treinta años después, al reformarse en el estatuto de autonomía de Cataluña e incluir en el preámbulo la palabra *nación* para designar el antiguo *principado.*

Se ve que no es asunto fácil de resolver y no nos queda más consuelo que recordar que, si nos remontáramos todavía más –a la época de Franco- tendríamos que decir que hacer legalmente normativo siquiera al primero de esos tres niveles –el respeto a lo peculiar- era una quimera para la mayoría, un deseo lejano para algunos y un motivo de recelo para no pocos. Hoy, todo eso está asumido, aunque quede el problema que es, acaso, más grave. Y es importante constatar el cambio. Tácitamente, quiere decir que aspectos principales del principio de subsidiaridad están conseguidos. Los dos primeros niveles dichos –el del respeto a las peculiaridades propias y el del autogobierno- se mueven, justamente, en la esfera de ese principio.

Lo cual no significa que la subsidiaridad esté consumada. Falta mucho; falta, por lo pronto, un debate sobre ello que ponga de relieve la necesidad de llevarla a todos los terrenos de la administración de las cosas, desde la familia, llamémosla *nuclear,* a la *familia humana*. Sería gravemente erróneo restringir la aplicación de ese principio a las relaciones entre *naciones* y *estados,* o entre *estados* y *comunidades de naciones.*

Y falta aún más –mucho más- si se recuerda que el principio de subsidiaridad ha de hacerse efectivo en *dialéctica* –podemos decir- con la *solidaridad;* solidaridad que, por tanto, tampoco puede reducirse al ámbito *nacional;* ha de entrar en esa dialéctica –con la subsidiaridad- en todos los terrenos, también desde la familia nuclear a la familia humana.

*

Por otro lado, el derecho de autodeterminación no pertenece a la esfera de la subsidiaridad, sino a otro derecho básico que es el de constituirse –o reconstituirse- en comunidad política.

Y sobre él, en nuestro debate, se ha puesto de manifiesto la importancia de otros tres conceptos: el de *persona,* el de *cuerpo intermedio* y el de *bien común.*

Son los tres elementos principales que se deben tener en cuenta. Hemos llegado a la conclusión de que el derecho a la autodeterminación (uno preferiría hablar del viejo derecho a constituirse en comunidad política) es *personal,* sólo que la persona es interrelacional –por tanto, comunitaria- y, en consecuencia, se trata de un derecho que –como todos los demás- se ejerce *en común, en sociedad.* No está de más decir –por si alguien quiere reflexionar sobre ello- que los primeros definidores de la filosofía sobre el origen del poder que intentó abrirse paso desde España (en realidad, *las Españas,* incluidos, por tanto, lo que entonces llamaban *reinos de Indias*) en el siglo XVI (Azpilcueta, Vitoria, Covarrubias…), dijeron que, por derecho natural, el depositario de la autoridad no era la persona, sino la comunidad que se constituía como tal por asociación de personas*.

En todo caso, que el derecho a constituirse en comunidad política –o sea a *autodeterminarse*- se ejerza en sociedad quiere decir que se hace realidad en los *cuerpos intermedios comunitarios.* Que no se agotan en el concepto de *nación.* El barrio, la aldea, la ciudad, la provincia, la región, la nación, la comunidad internacional... lo son asimismo. Y eso es fundamental porque quiere decir que, si existe ese derecho, se ha de ejercer a todos los niveles. Tácitamente, en la mente de muchos españoles, ha latido la preocupación sobre el derecho

de los catalanes y de los vascongados a autodeterminarse. Pues bien, digamos que en efecto lo tienen como lo tienen los españoles en Europa y los europeos en el mundo, pero también Bilbao en Vizcaya y los andaluces en Cataluña. El límite que puede poner orden en esto –que constituiría, si no, el caos- es el principio del *bien común,* que remite de lleno a la solidaridad, pero ha de gestionarse de forma subsidiaria (o, si lo prefieren, *compartida;* en realidad, acaso sea la forma más noble de entender la *autogestión* como propuesta política)..

El bien común sigue, por tanto, como la otra variable fundamental en juego. Los seres humanos se unen en sociedad y se dotan de autoridad –constituyéndose, así, en comunidad política- para lograr el *bien común.* Ahora bien, el *bien común* superior es el de la comunidad misma, por encima del de los individuos que la forman. Y el bien común de la comunidad mayor se antepone al de la comunidad menor. Recuérdese que esta superioridad no supone el recorte de la autonomía administrativa y política ni el del reconocimiento a las propias peculiaridades, que se tutelan de otra forma, por la vía de la subsidiaridad e incluso la nuda autogestión.

Encauzado conforme a ese principio –el de *bien común*-, el derecho de autodeterminación merece un reconocimiento indudable. Hay que arbitrar ahora maneras sensatas, factibles.

Las tres acepciones de la palabra *nacionalismo*

Dejadme ahora que lo diga de forma histórica.

Para responder al título de nuestro empeño, lo primero que hace falta es saber de qué hablamos. Y hablamos de *nacionalismo,* que es una denominación justamente histórica (y de eso hablaré más adelante) y ambigua, en el sentido de que tiene acepciones distintas. Aquí me fijaré en tres: una, la estima de la nación propia; otra, la exigencia política del respeto a las peculiaridades de la nación propia y, la tercera, la exigencia del derecho de la nación propia a decidir sobre su futuro en todos los órdenes.

El primer sentido no presenta problemas a la hora de trazar una valoración religiosa. Según la doctrina cristiana más vieja, la estima de la nación propia es no sólo legítima, sino deber de justicia. En los viejos tratados de moral, formaba parte, de hecho, de la virtud de la justicia, como un aspecto íntimo de la caridad. Es, en definitiva, lo que suele denominarse *patriotismo.*

Históricamente, sí hay que decir que –sin que haya razones que lo avalen (que yo conozca)-, muy pronto se distinguió entre el amor legítimo y debido (y, para eso, se habló siempre de *patria* y de *patriotismo*) y el amor excesivo e injusto (y, para eso, se habló de *nación* y se creó, en el siglo XVIII, la palabra *nacionalismo,* que tuvo ese significado hasta mediados del siglo XIX, el de *pasión nacional* –como la llamó Feijoo- indebida, injusta; Feijoo, en vez de *nacionalismo,* lo llamó *pasión nacional* y *paisanismo*).

El sinsentido –aparente o real- se colma si se advierte que, hasta el siglo XVIII, *nación* y *patria* no fueron sinónimos: *nación* era el conjunto de *personas* vinculadas por lazos de sangre y cultura y *patria* era el *lugar* habitado por un conjunto de personas.

En todo caso, ya se ve que no hay razón para aferrarse a esta última expresión, en vez de la de *nacionalismo,* por más que el empleo de esta última se preste a equívoco, por la existencia de las otras dos acepciones que hemos dicho. En el peor de los casos, es cosa de aclarar lo que uno entiende por aquello que dice.

Para esta primera acepción del *nacionalismo* –la que concierne a la estima debida a la propia nación- no hay más límite religioso que la actitud debida al *otro,* el que no es connacional. La actitud puede ser de amor, de desinterés o de odio, con todos los grados intermedios que pueden darse. Y es obvio que la valoración ética que procede dar a esas actitudes es la que deriva de la virtud de la caridad desde el punto de vista general.

El concepto de nación en el mundo romanocristiano

Las que plantean problemas éticos importantes son la segunda y la tercera acepción de la palabra *nacionalismo.* En ambos casos, se emplean dos conceptos que es necesario definir: el de *nación* y el de *derecho político.* El primero ha cambiado una enormidad a lo largo de la historia. En la tradición romanocristiana que llega al siglo XVIII, la palabra *nación* carecía completamente de sentido político que exigiera soberanía. Lo cual no significa que careciera de consistencia y eficacia. Son dos cuestiones diferentes[2].

---

[2] Una reflexión histórica distinta de la que sigue, sobre los mismos conceptos, en Luis Suárez Fernández: *Nación, patria, Estado, en una perspectiva cristiana,* Madrid, Unión Editorial y Asociación para el Estudio de la Doctrina Social (AEDOS), 1999, 238 págs.

Había llegado del latín *natio,* en forma acusativa *–nationem-* , a las lenguas romances. Y, en latín, *natio* se usaba muy pocas veces y, cuando se empleaba, era un sinónimo de *gens,* que era el término usual para designar comunidades humanas con una cultura común. Con la palabra *natio* se solía poner de relieve el carácter extraño –de cualquier género de extrañeza, incluida la mera extranjería- de la *gens* de la que se hablaba. La diferencia entre *natio* o *gens* y *populus* era que éste último no tenía por qué ser una comunidad cultural; se trataba sencillamente de un conjunto de personas. Cuando esos conjuntos tenían derechos políticos, se hablaba de *civitas*[3].

De facto, fue la palabra *gens* la primera asimilada por las lenguas romances. Pero se le dio un sentido genérico (*gente,* en castellano o italiano) y eso hizo que, cuando hubo que referirse a un grupo humano definido por una cultura se impusiera la palabra *natio* y sus derivados romances.

En puridad, no se impuso del todo la preferencia hacia la palabra *natio* hasta el siglo XIII, y ello quedó patente en dos instituciones esencialmente plurales desde el punto de vista del origen de quienes acudían a ellas: las universidades y los concilios.

No se puede decir que fueran estas dos instituciones las que impusieran su empleo; el hecho de que apareciera en dos realidades tan distintas más bien hace pensar que el uso se difundió en la medida en que se extendieron geográficamente las relaciones humanas y, consecuentemente, fue más frecuente que se definiera a las personas por su *nación* de procedencia. Y eso ocurrió de forma particular, por su propia naturaleza *internacional* (y la comunidad lingüística que suponía el uso del latín en ambos lugares) en universidades y concilios.

---

[3] Un ejemplo del empleo de los términos clásicos latinos, en Edward Reilly: "Gens, Natio aut Civitas: The Strange Cases of Czeslaw Milosz and Seamus Heaney in a World of Shifting State and linguistic borders", en *1998-99 Proceedings of the Red River conference on world literature,* t. I, Fargo, North Dakota State University, 1998-1999. Puede leerse en www.ndsu.edu/RRCWL/V1/Gens1.html. Reilly entiende "familia" por *gens,* "folk" por *natio* y "comunidad política" por *civitas.* Pero, en puridad, el asunto es más complejo: *vid.* Leonhard Schmitz: "Gens", en *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities,* Londres John Murray, 1875, pág. 567-570. Es más claro el carácter político del concepto de *civitas,* que describe William Smith: "Civitas", *ibidem,* 288-293. Ambos, en www.ku.edu/history/index/europe/ancient_rome/E/Roman/Texts/secondary/SMIGRA*. *Vid.* también las precisiones conceptuales que, sobre la tradición tomista, hace Michel Labourdette : *Théologie morale : La charité* (1959-1960), *secunda-secundae,* q. 23-46, *Article 1: Faire la guerre, est-ce toujours un péché?,* A, *Première condition,* C (en www.biblio.domuni.org/cours/theologie/charite/charite_2-26.htm).

En todo caso, fue una elección afortunada si es que procedía de la misma raíz que *natus,* "nacido"; porque la *nación* pasó a ser, en las lenguas romances, la comunidad formada por parentesco: parentesco de sangre, paternofilial, físico, que, al constituirse en familia, transmitía una cultura concreta. La *nación* era, en suma, lo que hoy llamaríamos una comunidad "étnica": en la que se reunían la comunidad de sangre y la de cultura.

Para ser rigurosos, hay que decir que en las primeras descripciones del concepto de *nación* con las que contamos no se habla de *cultura* sino de comunidad de *mores* o *consuetudines.* Pero es que la palabra *cultura* no tuvo hasta el siglo XIX, y eso tardíamente, la acepción que le dieron algunos antropólogos al referirla a la comunidad de hábitos de comportamiento.

Que ser *nación* no conllevara soberanía política, no quiere decir que los políticos lo dejaran de lado. Al revés: por sentido común, los gobernantes contaban con la *gens* o con la *nación* como grupos reales, y no sólo reales sino internamente articulados, que, por lo tanto, podían ser muy útiles –políticamente- en determinadas circunstancias, por ejemplo al organizar un ejército o al ponerse de acuerdo para votar en un concilio (y aquí hará al caso discutir sobre lo que suele decirse acerca de la fijación de las *naciones* europeas de obediencia a Roma en el concilio de Constanza, de 1417, que no puede interpretarse, a mi juicio, como una fijación excluyente de otras posibles formas de considerarse *nación;* volveremos sobre ello).

Por lo demás, aquel concepto de *nación* tenía la ventaja de que, al no conllevar soberanía política, permitía a un mismo individuo ser *nacional* de *naciones* distintas, según dónde y cómo. Por ejemplo, en pleno siglo XIII, los estudiantes navarros que andaban por Bolonia, en la universidad, formaban parte de la *natio hispanica* sin rebozo[4]. Cierto que se formó, todavía en aquella centuria y en la propia Bolonia, una *natio cathelanorum,* distinta de la *hispana.* Pero fue una cuestión de votos: en el seno de la corporación universitaria, los acuerdos se adptaban por votación: cada nación, un voto. Ser dos naciones equivalía, por tanto, a contar con dos votos. De facto, en la *natio cathelanorum* se incluyeron, cuando hizo falta, aragoneses e incluso castellanos. Y, en el siglo XV-XVI, se

[4] *Vid.* Pascual Tamburri: *Natio hispanica: Juristas y estudiantes españoles en Bolonia antes de la fundación del Colegio de España,* Zaragoza, Cometa y Real Colegio de España en Bolonia, 1999, 293 págs.

fueron desgajando de una y otra, por la misma razón –la de los votos-, las *naciones* aragonesa, mallorquina, navarra, indiana...

Pero hete aquí que los de la *nación navarra* formaron parte de los de *nación vascongada* cuando se trató de fundar la Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu en Lima y 1612. Y es que antes, entonces y luego, *vascongado* significó *euskaldún,* vascoparlante, y es significativo que en fecha tan tardía como la de 1883, en el periódico catalán *El obrero católico,* que se publicaba en Manresa, hallemos una carta de Pamplona en la que se alude a "nuestro simpático dialecto vascongado", hablando inequívocamente del vascuence navarro.

Los había, por tanto, que –según dónde estuvieran y con quién- se consideraban de *nación española,* de *nación vizcaína* o *vascongada* y de *nación navarra,* todo en una misma persona si es que era necesario (y de la misma forma –hay que advertirlo- que los andaluces decían de sí mismos la *nación andaluza*, por ejemplo cuando se nos relatan las peleas entre los estudiantes de la Salamanca del siglo XVII, concreta y precisamente entre los de *nación andaluza* y los de *nación vizcaína*[5]).

Y más aún: algunas veces se llegaba a relaciones transversales, que hacían que una persona concreta pudiera pertenecer no ya a *naciones* sucesivamente mayores (la navarra, la vascongada, la española, en el ejemplo que veíamos), sino a *naciones* concurrentes. Los judíos de origen portugués que comerciaban, por ejemplo, en los Países Bajos de los siglos XVI-XVII no dejaban de sentirse y decirse judíos –de la diáspora universal- por el hecho de presentarse como pertenecientes a la *nación portuguesa*[6].

Se pensará, quizá, que era, por tanto, una denominación sujeta a la ocasión, en cierto modo guiada por criterios oportunistas. Pero no era así: había un *sentimiento* nacional. En último término, si los de la *nación andaluza* se peleaban con los de la *nación vizcaína,* es que se sentían afines. Pero es que, además, sabemos que uno de los motivos de pelea entre los estudiantes salmantinos podía ser el triunfo, en unas

---

[5] *Vid.* Amalio Huarte y Echenique: *La nación de Vizcaya en la universidad de Salamanca durante el siglo XVII,* Salamanca, Sociedad de Estudios Vascos, 1920, 38 págs.

[6] *Vid.* Daviken Studnicki-Gizbert: "La *nation* portugaise: Réseaux marchands dans l'espace atlantique à l'époque moderne": *Annales HSS,* núm. 3 (2003), 627-648.

oposiciones a cátedra, de un candidato de su respectiva *nación,* en detrimento de un candidato de otra. Además, por si hubiera dudas, ya hemos visto que el benedictino Feijoo daba fe de la existencia de *pasión nacional* y *paisanismo* en la primera mitad del siglo XVIII y hallamos testimonios parecidos en ingleses, franceses y alemanes.

Derechos políticos nacionales *versus* ***soberanía política:*** *persona, familia, autoridad* ***y*** *bien común*

El antiguo concepto cristiano de *nación*, siendo como era contrapuesto al de comunidad política (*civitas*), no carecía de relevancia relativa a la cosa pública, ya lo he dicho. Se partía de la base de que la forma *nacional* de ser –aquel entramado de sangre y de cultura- *debía ser tomada en consideración* por los gobernantes. Y debía ser tomada en consideración para respetarla.

No era mera teoría. Por ejemplo, en 1735, por real cédula de 10 de julio, el rey Felipe V habilitó a los indígenas de la ciudad de los Reyes para ejercer el cargo de procurador en la Audiencia de Lima cuando se trataran asuntos concernientes *a su nación,* con tal que los nombrados fueran personas con la habilidad requerida[7]. Pero no se cumplió enseguida. Concretamente, en 1762, el cargo de *procurador de naturales del Reino del Perú* lo ostentaban los *españoles* Salvador Jerónimo de Portalanza y Francisco Guzmán[8], quienes, según argüirían los del cabildo de indios de Lima, como se ocupaban también de causas relativas a *españoles* y *castas,* no podían prestar a las de los indígenas la atención necesaria, y eso a pesar de "la lealtad, prontitud y esmero con que esta Nación [la indígena] se dedicó al Real servicio en la recluta de Milicias que se hiso para opoción del enemigo inglés" (*sic*)[9].

---

[7] Memorial del cabildo de indios de la ciudad de los Reyes, 26 de marzo de 1762, y dictamen fiscal de 22 de abril, Archivo General de la Nación (Lima), en adelante AGN(L), *Derecho indígena y encomiendas,* leg. 17, c. 302 (1762), f. 1.

[8] En los autos promovidos por el cabildo de indios de Lima en 7 de octubre de 1762, se añade un tercero, Manuel Soriano, que también era *español.* Pero, por otra parte, se afirma que los procuradores de naturales eran dos. Todo esto, en AGN(L), *Derecho indígena y encomiendas,* leg. 18, c. 311 (1762-1777), portada y f. 1.

[9] Representación de *los jefes militares principales y Común de la Nación Índica que residen en esta Corte* de Lima, memorial del cabildo de indios de la ciudad de los Reyes, 26 de marzo de 1762, y dictamen fiscal de 22 de abril, AGN(L), *Derecho indígena y encomiendas,* leg. 18, c. 311 (1762-1777), f. 38.

En esta ocasión, el dictamen fiscal no les negó el derecho; simplemente consideró que no era oportuno proceder en ese instante al relevo; de modo que los interesados insistieron: querían que los procuradores fueran *de la nación de los suplicantes,* dicho con la fórmula administrativa castellana. Conocían muy bien los antecedentes: los *procuradores de naturales* tenían ya salario en los días de los Reyes Católicos, lo que les hacía pensar que fueron ellos –esos reyes- quienes concedieron el privilegio. Al menos –argüían-, era patente el celo de la reina Isabel por el buen trato de los indios y *el amor paternal que tuvo a esta nación* el mismísimo Carlos II[10].

Pero una cosa era legislar para las *naciones* y otra muy diferente que la *nación* tuviera carácter soberano. De hecho, en la ocasión que narro, los procuradores de marras intentaron mantenerse en sus puestos alegando que lo que querían los indios apelantes era separarse de España –algo, pues, precisamente político, la recuperación de la soberanía inca- y los del cabildo de indios de Lima - *los jefes militares principales y Común de la Nación Índica que residen en esta Corte*- respondieron airados que, con ese cuento, se les negaba todo lo que pedían y que más les valía a ellos –a los procuradores- ser tan fieles y tan leales al rey de las Españas como lo eran los indios. Además –insinuaron-, esos procuradores no eran *españoles,* sino mestizos. Pongo en bastardilla *españoles* porque, en aquellos días, allí se usaba esta palabra en el sentido en que hoy hablamos de *criollos*. Los españoles de España recibían el nombre de *europeos.*

La razón de que esto fuera así radicaba en su origen. La *nación* era el resultado de que las *personas* surgieran, se formaran y se organizaran, por mor de la *naturaleza,* en *familias.* En aquella manera de pensar, el concepto de *naturaleza* estaba íntimamente ligado al de *nación;* procedían de la misma raíz, que hacía referencia a *nacer,* al *nacimiento,* a lo *nacido.* Y esto remitía de nuevo a lo familiar.

Que el concepto de persona estuviera en el punto de partida era algo íntimamente vinculado al cristianismo. La composición simplicísima del Dios trinitario había terminado de colocar lo personal en el centro de la antropología cristiana, incluida la concepción de la familia, que era asimismo

---

[10] *Cfr.* memorial del cabildo de indios de la ciudad de los Reyes, 26 de marzo de 1762, y dictamen fiscal de 22 de abril, AGN(L), *Derecho indígena y encomiendas,* leg. 17, c. 302 (1762), 2 ff., y representación del mismo Cabildo de indios, recibida el 7 de octubre de 1762, *ibidem,* leg. 18, c. 311 (1762-1777), f. 1-9v.

trinitaria, como reflejo de la realidad deífica. La persona se concebía como el eje de la Creación y como máxima expresión de la misma, a modo de imagen y semejanza de Dios. Que era trino. La *nación,* al cabo, no era sino la obra de las familias, que eran la imagen de Dios.

Los derechos de la *nación* se basaban, por tanto, en la persona y, cuando llegó la hora de buscar el fundamento a los derechos políticos, se miró hacia la persona, antes que a las familias o las naciones, pero de suerte que lo que se dijera de aquélla había de proyectarse sobre lo que se concluyera acerca de éstas.

¿Y qué se concluyó? Se concluyó, primero, que los seres humanos estaban *naturalmente* inclinados a constituirse en sociedad para obtener el *bien común* y que, para ello, también por mor de la naturaleza, tenían que dotarse de una *autoridad* que los gobernase.

Se habían introducido, con esto, otros dos conceptos fundamentales: el de *bien común* y el de *autoridad.* Este último estaba ya en el pensamiento griego clásico y había pasado a Roma y, de ella, al pensamiento cristiano, en tanto que el primero –el de *bien común*- fue un concepto creado por los primeros Padres de la Iglesia. No se concebía, por cierto, como la suma del bien que era deseable para cada uno de los miembros de la comunidad, sino, antes y más, como el bien propio de la comunidad como conjunto. Esto es importante.

Pero no bastaba. Dejaba en el tintero no pocas ni poco relevantes incógnitas. Entre las más importantes, una se refería al origen de la *autoridad* y otra a sus límites.

Sistematizando lo que encontró de aprovechable en los tratadistas del *ius commune* (o sea los glosadores del derecho romano aplicado a los reinos cristianos) de los siglos XIV-XV, probablemente fue el jurista don Martín de Azpilcueta, hacia 1528, el primero en articular los principios fundamentales del derecho político cristiano con los que se daba respuesta cabal a esas dudas: la autoridad –vino a decir- procede de Dios -*naturaliter,* o sea por ley natural-, que la deposita en la comunidad humana cuando ésta se forma; comunidad que la delega a su vez en el príncipe de la manera que considera mejor, de manera que el príncipe quede comprometido a respetar el derecho natural y el derecho de gentes propio de los hombres y de las mujeres que en adelante ha de gobernar (aparte de respetar también el derecho natural y el divino). A finales del siglo XVI, desarrollaría el pactismo el jesuita Francisco Suárez.

Ahora bien, en un orden lógico –y, si posible fuera, cronológico-, esto suponía un primer acto en virtud del cual unos seres humanos se constituían en comunidad política, dotándose de un príncipe que se comprometía a lo que se estipulara.

La comunidad no delega la autoridad en alguien externo a ella, sino que genera en su propio seno una corporación o designa a una persona para que ejerza el poder. La advertencia es importante; porque eso supone que la comunidad puede seguir tomando parte, de forma muy activa, en el ejercicio de la autoridad y, concretamente, en la generación del derecho, sobre todo por medio de la costumbre; cosa que el jesuita Francisco Suárez rechazaría casi por completo unos años después, en torno a 1600. Para él, la comunidad *enajenaba,* trasladaba la autoridad, sacándola fuera de sí misma, y era, por tanto, esa otra parte del pacto la que podía legislar como le pareciera oportuno con tal que respetara los términos del pacto[11].

La distinción no es baladí. Por una parte, se abría la puerta al positivismo jurídico. Es cierto que la filosofía política de Suárez distaba mucho de ello; porque partía de la base de que el poder debía someterse al derecho natural y a los términos concretos del pacto. Si no lo cumplía, cabía incluso el tiranicidio (aunque Suárez redujo al mínimo posible la licitud de recurrir a esa medida). Pero, ciertamente, la concepción del príncipe como *ajeno* a la comunidad política abría la posibilidad de que el príncipe legislara sin cortapisas y que, si se llegaba a rechazar el derecho natural, se pudiera llegar a una dictadura democrática; mejor, al positivismo jurídico.

La otra consecuencia de la distinción radicaba en que la *democracia* no era, en el primer caso, moralmente superior a la *aristocracia,* en tanto que el pensamiento de Suárez conducía de forma inevitable a la afirmación de que aquélla era superior (y, por tanto, ponía en un brete a un hombre como él, que escribía todo esto cuando reinaban en España reyes tan poco democráticos como Felipe II y Felipe III). Para eso justamente servía sin embargo la idea de que lo que se daba, al delegar la autoridad, era un verdadero *pactum traslationis* y no un mero *pactum subiectionis.* El príncipe podía en adelante legislar libremente y legar incluso el derecho a hacerlo a sus hijos; en último término, la forma monárquica de gobierno era parte del pacto.

---

[11] La diferencia entre Vitoria y Suárez, en Rafael María de Balbín Behrmann: *La concreción del poder político,* Pamplona, Universidad de Navarra, 1964, pág. 143-144.

Aun así, el que ejercía la autoridad tenía que someterse a los términos contractuales en que se hubiera concretado la delegación del poder. Y eso, fueran alaveses, vizcaínos, guipuzcoanos, castellanos sin más, navarros, aragoneses, catalanes o valencianos los que acataran esa autoridad. Otra cosa es que unos términos contractuales concretos fueran más duros que otros.

La "politización" del concepto de nación

Ya vemos que, de derecho y de facto, la *sociedad política soberana* podía identificarse o no con una *nación.*

Ahora bien, si no se identificaban, ¿tenía derecho a un *status* político las *naciones* en el seno de la correspondiente comunidad política?

Ya hemos visto que sí: se les reconocía –aunque fuera tácitamente- personalidad y, en virtud de esa personalidad, los dirigentes de la *nación* se consideraban legitimados para emprender acciones o hacer que la nación fuera sujeto de decisiones jurídicas. En puridad, la mera existencia de la *nación* tendía a suponer –he dicho exactamente que *tendía*- que era una sociedad mínimamente estructurada y que, por tanto, contaba con una jerarquía.

Pero no debe apresurarse nadie al leer esto porque se ha de tener en cuenta que había *naciones nómadas* –como la *nación mocobí* del Chaco rioplatense-, que eran, por eso, esencialmente inestables y difícilmente sujetas a un poder político permanente, y que había además *naciones dispersas* que, como los judíos, eran al tiempo súbditos de un príncipe –cabeza de una comunidad política pluriétnica- y miembros de un grupo humano que suponía cierta jerarquía interior pero universal, religiosa al menos. (No se puede decir lo mismo de quienes obedecían al papa –los cristianos- porque ésta era justamente, una comunidad plurinacional, la Iglesia, y eso creaba otros problemas teóricos, no poco graves en la teoría, y más en la práctica, pero ajenos a nuestro empeño.)

En general, las comunidades menores –fueran *naciones* o ciudades, provincias o corporaciones gremiales, etcétera- tenían un *status* jurídico peculiar –privado, un *privi-legio*- que podía ser concesión de un príncipe o fruto de un pacto de integración en una comunidad política soberana.

Con todo, no se puede ignorar que la política –en sentido amplio- hizo enseguida ver que no era una cuestión sin importancia la de definir quiénes constituían *nación*.

En su origen, esta advertencia surgió de un mero problema organizativo. En el concilio de Constanza, en 1417, se planteó el problema de cómo articular a los diversos representantes, cara a la convocatoria primero y, enseguida, con vistas al funcionamiento interno y, sobre todo, a las votaciones. Y eso dio pie a que se echara mano de recursos distintos, entre ellos las *naciones* y, más en concreto, las cuatro *naciones* que se reconocían como tales, en aquellos días, en la universidad de la Sorbona (la *nación franca,* la *nación germana,* la *nación británica* y la *nación itálica*), más la *nación hispana,* que carecía de entidad en la universidad parisiense pero no se podía obviar en la reunión del concilio.

Ahora bien, se trataba de votar y, por tanto, de ganar o perder votaciones y, por este motivo, los padres conciliares y demás asistentes dieron en discutir qué cosa era una *nación,* a fin de cerciorarse de que la definición de aquellas cinco era la correcta. Y los ingleses adujeron que lo *nacional* es una *relación de sangre que distingue a una gente de las otras* y que está vinculado a un *hábito de unidad,* a una *lengua* o a un *territorio,* que le sirve de *patria* a esa gente. Se perfilaba, así, otro concepto –el de *patria*- que iba a tener porvenir enorme.

Seguía sin ser, ya se ve, un vínculo político. Pero algunos no lo tenían tan claro o, mejor -quizá porque había votaciones por medio y posibilidad, por tanto, de ganar o perder-, sí habían implicado la política. Concretamente, unos meses antes, al definir la *nación española,* se habían incluido, junto a las gentes de las coronas de Portugal, Castilla y Aragón de la Península Ibérica y sus archipiélagos, también a sardos y napolitanos, por la sola razón de que eran súbditos del rey de Aragón. Y los portugueses ya habían protestado y advertido que los de Córcega y de Nápoles hablaban otra *lengua* y que, en realidad, pertenecían a otra *nación.* Tenían razón: se estaba confundiendo lo cultural con lo político[12].

De facto, la diferenciación entre *nación* y *monarquía* (sería anacronismo hablar de *Estado*) se mantendría expresamente años después, en 1434, en el concilio de Basilea, cuando el converso don Alonso de Cartagena explicase que, en los dominios del rey de Castilla, había *diversas naciones e idiomas diferentes;* "ca los castellanos e los gallegos e los viscaínos

[12] *Vid.* Louis R. Loomis: "Nationality at the council of Constance": *The American historical review,* xliv (1939), 224-226.

diversas nasciones son, e usan de diversos lenguajes", explicó[13].

La confusión, con todo, seguía rondando, cierto que fuera de Castilla y de la Península. Aquí, la "disidencia" francesa hizo una de las suyas. Me refiero a un aspecto –sólo éste- del hecho de que, en Francia, la división de la cristiandad en el siglo XVI, entre protestantes y católicos, se resolviera a favor de una tercera opción: la propia Francia, *le grandeur de la France,* situada por unos y otros –menos por los vencidos del por eso llamado "partido español"- por encima de cualquier contraposición religiosa, incluida la islámica. Eso, unido a la filosofía política de Bodin (y al enorme complejo de sucesos que implica cualquier acontecimiento histórico del orden del que hablamos; no caigamos en simplificaciones), contribuyó a que, en Francia, el desarrollo de la teoría absolutista conllevara una cierta identificación entre *nación* y *soberano;* si se prefiere, una tempranísima convicción de que el soberano encarnaba la nación. Que era otra forma de dar a esta palabra, *nation,* una acepción política[14]. En definitiva, por eso –por argüir contra el absolutismo en pro de los derechos de una nobleza presuntamente sojuzgada-, hablaría el conde de Boulainvilliers en su obra póstuma, el *Ensayo sobre la nobleza francesa* (1732), de la existencia, en Francia, de una pluralidad de *naciones* y de la necesidad de distinguir entre el origen de la nobleza, que sería descendiente de los francos -y formaría por tanto la *nación franca*-, y el resto, que provendría de los galorromanos sometidos por los francos: *nación galorromana*

---

[13] *Cit.* María Victoria Echevarría Gaztelumendi: *Edición crítica del discurso de Alfonso de Cartagena "Propositio super altercatione praeminentiae sedium inter oratores regum Castellae et Angliae in Concilio Basiliense": Versiones en latín y castellano,* Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1992, 539 págs.. Ved también la "Carta dirigida al Rey por los embajadores de España en el Concilio de Basilea... dando cuenta de la acogida que tuvieron los enviados, primeras impresiones y de las manifestaciones sobre precedencia que impulsaron a don Alonso de Cartagena a pronunciar su discurso sobre la superioridad de España respecto a Inglaterra... año 1434", ed. de Antonio Elías de Molins: *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 3ª época, 1 (1897), 67-73.

[14] Tomo esta tesis, con todas las cautelas que requiere, de Michel Foucault: *"Il faut défendre la société": Cours au Collège de France, 1975-1976,* ed. de Mauro Bertiani y Alessandro Fontana, bajo la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana, París, Seuil, 1997, 283 págs. Pero debe verse la perspectiva –que es distinta- de David A. Bell: *The cult of the nation in France: Inventing nationalism, 1680-1800,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, 304 págs. Una visión todavía más amplia, en Adrian Hastings: *La construcción de las nacionalidades: Etnicidad, religión y nacionalismo,* Madrid, Cambridge University Press, 2000, 269 págs.

que carecería de los valores articuladores y fortalecedores de aquéllos.

Sólo que esto y las teorías -también dieciochescas- de algunos científicos que ponían en duda la existencia de un padre común, Adán, se hallan en el origen del racismo[15]. Dejémoslo, de momento, anotado.

Que no todos tenían las cosas claras –la delimitación estricta entre *nación* y *civitas*- lo dice el argumento que emplearon, en 1768, los fiscales del Consejo de Indias al proponer a Carlos III varias medidas para evitar que los criollos americanos se sintieran desvinculados afectivamente de la Monarquía española; entre otras cosas –le dijeron-, había que designar, entre ellos, magistrados que ejercieran funciones en España del mismo modo que no pocos españoles pasaban a los reinos de Indias para desempeñarse en cargos de gobierno. Y la razón era ésta: se trataba de conseguir que, así, se formara *un solo cuerpo de nación*[16].

El nacimiento del estado nacional

Aquí, lo *nacional* podía seguir entendiéndose como lo cultural o incluso lo étnico, aunque se propusiera conseguirlo por medios políticos. Pero, entre el mismo año 1768 y 1772, la preocupación por la unidad lingüística, que era vieja también, se adornó con un nuevo argumento. Fue entonces cuando el propio Carlos III libró su peculiar y muy personal batalla para imponer el castellano en todos sus dominios (sin éxito). Y es significativo que lo justificara en la conveniencia de "extender el idioma general de la nación, para su mayor armonía y enlace recíproco"[17]. La nación era ya la Monarquía.

Y, justamente en 1768, publicó el alemán Justus Möser la *Osnabrückische Geschichte* –la historia de su pueblo, simplemente-, donde –y en posteriores obras- se adelantaba ya a considerar que la *nación* era el conjunto de los *ciudadanos* reunidos en un espacio político, que, sin embargo, no debía

---

[15] Ved en este sentido B. Prohens: *Ideología racista del imperialismo: El biologismo racista de Boulainvilliers a Gobineau.* Palma de Mallorca, Prensa Universitaria, 1988, 219 págs.

[16] Dictamen fiscal, 4 de marzo de 1768, *apud* consulta de 5 de marzo, Archivo General de Indias, México, leg. 2.778.

[17] Real cédula de 23 de junio de 1768, *apud* Archivo Municipal de Burgos, Actas municipales, 1768, sesión de 5 de septiembre, f. 333.

constituir un universo cultural cerrado, sino enriquecerse como *nación* con el contacto de otros pueblos[18].

Quince años más tarde –pero sin teorías, simplemente como una forma de denominar lo real-, los independentistas de las Trece Colonias empezaban a hablar de la Unión de estados naciente como de la *nation,* y de lo *national,* por tanto, como de lo que concernía a toda ella, pero todo ello como fruto de una cierta sensibilidad unionista e identificadora que estaba en pleno desarrollo entre ellos en aquellos días[19].

Un cuarto de siglo antes, sin embargo, en el *Proyecto de una constitución para Córcega* (1765) que había redactado el calvinista ginebrino Jean-Jacques Rousseau, ya se decía que el estado debía surgir de la *voluntad general,* pero que, para darle consistencia, esa comunidad política resultante debía tener *carácter nacional,* y eso hasta el punto de que, si no lo tenía, había que *promoverlo*[20]. Había nacido la propuesta de lo que –siglo y medio después- se llamaría *Estado-Nación* o *Nación-Estado.*

Lo perfiló –hasta cierto punto- el abate francés Sieyès en *Qu'est-ce que le tiers état?* (1789) y en sus discursos de la Asamblea Nacional francesa: para él, una *nación* era *un cuerpo de asociados que vive bajo una ley común y está representado por una misma legislatura.* Pero bien entendido que *todos los poderes públicos, sin distinción, son una emanación de la voluntad general; todos vienen del pueblo, es decir de la nación. Estos dos términos deben ser sinónimos*[21].

---

[18] En este sentido, la cita de Jonathan B. Knudsen: *Justus Möser and the German Enlightenment,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pág. 154. También, Justus Möser: *Escritos escogidos,* Edición preparada por María Luisa Esteve Montenegro, Madrid, Editora Nacional, 1984, 211 págs.

[19] *Vid.* Sarah Knott: "Sensibility and the American War for Independence": *The American historical review,* cix, núm. 1 (2004), 19-40.

[20] *Vid.* Jean-Jacques Rousseau: *Proyecto de constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia,* Estudio preliminar y traducción de Antonio Hermosa Andújar, Madrid, Tecnos, 1988, 158 págs. Sobre todo ello, Xabier Palacios: *Modernidad y nacionalismo: Método y utopía en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau,* Vitoria, Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados, 1993, 218 págs.

[21] *Cit.* Glyndon G. van Deusen: *Sieyes, his life and his nationalism*, Nueva York y Londres, Columbia University Press y P.S. King & son, 1932, pág. 76 (hay una reedición de 1970, Nueva York, AMS Press, 170 págs.). También sobre el concepto de *nación* en Sieyès, Murray Forsyth: *Reason and revolution: The political thought of the Abbé Sieyes,* Leicester y Nueva York, Leicester University Press Holmes and Meier Publishers, 1987, pág. 69-87.

Digo que perfiló hasta cierto punto la idea rousseauniana porque Sieyès dio por cosa sabida la sinonimia entre *pueblo* y *nación,* y la *voluntad general,* por tanto, como *proveniente* de ambos, pero dio por dado ya el paso que había pedido el ginebrino: antes de concluir que *nación* y *pueblo* era una misma cosa, había que decir que *nación* y *pueblo* debían ser una misma cosa, o sea que podía ser que no lo fueran y, en ese caso, el *pueblo* –que era lo básico- tenía que convertirse en *nación.* Quizás inconscientemente, la diferencia entre *populus* y *natio* en la Roma clásica se convertía en Rousseau en algo a superar y, en Sieyès, en algo a negar.

Así, la *nación* pasó a ser un fruto que había que *construir.* Y había que hacerlo –explicó Sieyés- a fuerza de cumplir unas condiciones formales (la aceptación de un ordenamiento jurídico y de un soberano comunes) y unas condiciones concretas económicas e institucionales, esto es: estatales. Y el modo de poner manos a la obra no era la relación conyugal que generaba parentesco y transmitía cultura, sino la *voluntad general* por medio del *contrato social* (los dos conceptos capitales de Rousseau[22]), que era –añadía Sieyès de su cosecha- la expresión de la voluntad del *tercer estado* de constituirse en *nación* o, lo que era lo mismo, en *Estado* (pese a lo cual Sieyès no se inhibía de elucubrar sobre el carácter y la idiosincrasia francesa[23], que presuponían, obviamente, una cultura).

El pensamiento de Rousseau y Sieyès podía asimilarse –con esfuerzo sin duda- al pactismo escolástico del Quinientos. Pero había una diferencia conceptual importante, que acarreaba una consecuencia léxica sustancial: por parte de Rousseau, nunca llegó a aclararse cómo podía asegurarse en la práctica de la vida política que la gobernación del estado fuera conforme a la voluntad general, que procedía del pueblo; es decir: no concretó jamás cómo imponía el pueblo su voluntad; Rousseau, en otras palabras, no llegó nunca a dar a esto el nombre de democracia, ni mucho menos a decir que el pueblo se expresaba por medio de unas elecciones. Por parte de Sieyès, la relevancia del *tiers état* como motor constitutivo de la *nación* tenía sentido como réplica a aquella posición de Boullainvilliers y de quienes mantenían la idea de que la *nación* consistía en un grupo de individuos que tenía en común unas costumbres y un estatuto legal. Era el *tercer estado* –o sea el común de franceses que no eran ni clérigos ni nobles- el que podía dar lugar a una *nation*

---

[22] Sobre el *contrato social* en Sieyès, el propio Forsyth: *Reason and revolution...,* 216-217.

[23] *Vid.* Deusen: *Sieyes...,* 78-81.

complète, que tendría que coincidir con el estado. *Todo lo que es nacional es nuestro* –dice el tercer estado por boca de Sieyès- *y todo lo que es nuestro es nación*[24].

Con Sieyès, al "monopolizar" el nombre de *nación* para el *Estado* que era fruto de la voluntad general, se dio un paso gigantesco en el pensamiento político: sencillamente, se eliminó la posibilidad de que, en el marco de un mismo Estado, convivieran *naciones* diferentes, como sucedía en la Monarquía Católica. Ya no cabría ser de *nación vasca,* de *nación vascongada* y de *nación francesa* a una vez. Sólo se podía ser de la nación que era el estado… o separarse para formar un estado propio.

Cabía incluso la posibilidad –aunque no lo previeran- de que el estado ya constituido no fuera *nacional* y, en ese caso, no es que procediera excluir las naciones menores, sino que habían de desaparecer, como *naciones,* todas las que existieran en ese estado, menores y mayores, de manera que se generase la nueva *nación* que coincidiera con él. En este caso, la *construcción* de la nación exigía sencillamente inventarla, crearla *ex nihilo.*

En el fondo de la propuesta de Rousseau y de Sieyès, latía la negación de la pluralidad de lo nacional y de la posibilidad de que hubiera *naciones de naciones,* como eran la hispánica y la británica desde hacía siglos.

Por lo demás, no tardaría Hegel en explicarles a ambos –y a quienes ahora se dirá- que, a su entender, era un engaño[25].

La vía germana, de Herder a Fichte

No fue ésta, además, la única vía por la que se llegó a esa identificación capital entre *nación* y *estado*, que rompía completamente con el concepto de *nación* vigente hasta entonces. Aunque reducir la gestación de una idea como ésta a unos pocos nombres implica siempre una simplificación, la

---

[24] *Cit.* Foucault: *"Il faut défendre la société"...,* 198. Sobre los elementos constitutivos de la nación según Sieyès, *ibidem,* 196. Sobre los textos que hacen al caso, *Escritos políticos de Sieyès,* Cronología, orientación bibliográfica, introducción y estudio preliminar de David Pantoja Morán, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1993, 275 págs.; Enmanuel Sieyès *Escritos y discursos de la revolución*, Edición, traducción y notas de Ramón Máiz, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, xlii + 320 págs.; del mismo, *¿Qué es el estado llano?*, precedido del *Ensayo sobre los Privilegios,* Madrid, Imp. Samarán, 1950, 199 págs.

[25] *Vid.* Shlomo Avineri: "Hegel and nationalism": *The review of politics,* xxiv, núm. 4 (1962), 461-484. También, Heinrich August Winkler (dir.): *Nationalismus,* Königstein, Athenäum Taschenbücher, 1985, 312 págs.

senda historicista que había abierto Möser la siguió, de otra forma, el también alemán Johann Gottfried Herder en la *Filosofía de la historia de la humanidad* (1774) y sobre todo en las *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791).

En efecto, Herder partió de aquel otro concepto de *nación,* el que se había heredado de Roma y unía sangre y cultura por mor del parentesco. Pero lo reforzó hasta el extremo de afirmar la existencia de verdaderas *personas nacionales*, diríamos mejor *naciones que son cuasi-personas* (no empleó estas palabras). Cada nación habría sido dotada por Dios de un verdadero *Volkgeist*, un "alma del pueblo" –entenderían los glosadores de Herder-, que se expresa no sólo ni principalmente en cada uno de los miembros de la comunidad, sino en la nación como tal; nación que, por eso, se define por una lengua y por unas costumbres y que, además, tiene una misión en la historia; una misión encomendada por Dios[26].

En Herder, no aparecía aún el concepto de soberanía política. No deja de ser significativo que una de las personas que se inspiraron en él –y en otros-, Friedrich von Schlegel, a partir del *Reise nach Frankreich* (1803), afirmara que la *nación* es una unión moral y cultural, una gran familia "en la cual se encuentran unidas numerosas familias y tribus por la unidad de la constitución, de los usos y costumbres, de la lengua y del interés común"[27]; la unión estatal con otras naciones puede minar su identidad y su fortaleza. Pero no desecha la idea de volver al ideal del *Imperio* como realidad política supranacional; de hecho, en algún momento concibe Europa como una federación de naciones, pero en el sentido cultural, étnico, de esta palabra[28].

Fue Fichte, en el conjunto de lecciones que fueron los *Discursos a la nación alemana* (1807-1808), quien intentó

---

[26] *Vid. Vico y Herder: Ensayos conmemorativos del segundo aniversario de la muerte de Vico y Herder,* Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, 1948, 392 págs., e Isaiah Berlin: *Vico y Herder: Dos estudios en la historia de las ideas,* ed. por Henry Hardy, Madrid, Cátedra, 2000, 271 págs.

[27] *Cit.* Hans Juretschke: "Comentario" a Friedrich Schlegel: *Obras selectas,* edición, introducción y notas de Hans Juretschke, t. II, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, pág. 482. La cita procede, sin embargo, de *Die Entwicklung der Philosophie.*

[28] *Vid.* Hans Juretschke, "La actualidad de Friedrich Schlegel", en *Historia y pensamiento: Homenaje a Luis Díez del Corral ofrecido por la Universidad Complutense,* coord. por María del Carmen Iglesias, Madrid, Eudema, 1987, pág. 135.

definir el destino concreto –grandioso- a que estaba llamada Alemania, que se hallaba dividida en varios estados, por esos días, y que, por tanto, había que unificar para dotarla del instrumento necesario –la política- a fin de que cumpliera esa misión. Porque, ante todo, Alemania era una nación. Y una *nación* era, para Fichte, un conjunto de hombres que hablan la misma lengua: *que han sufrido en su órgano vocal las mismas influencias exteriores* y *que cultivan su lengua a través de las comunicaciones que nunca dejan de tener los unos con los otros.* En último término, *los hombres son formados por la lengua, más que la lengua sea formada por los hombres*[29]. Y es eso lo que da lugar a una cultura común y lo que genera un destino.

Al cabo, el concepto de Fichte es el herderiano, sólo que convertido en Estado y convenientemente articulado para que sea eficaz. Concretamente, el fin de Alemania era restaurar la unidad europea que habían destruido las Luces y la Revolución. Y para ello era preciso *una educación al servicio de la identidad nacional* y la definición e imposición de una *religión nacional,* que propugnara la sumisión a la ley y la conciencia de totalidad, entre otras cosas porque lo divino se manifiesta precisamente en la *nación* y, por tanto, el amor del hombre a la *nación* logra que se desarrolle lo divino de manera más pura. Era, de hecho, otra forma de reducir la religión a moral (eso sí: a moral *nacional*). Lo intuyó el propio Schlegel en 1808, al comentar la filosofía de Fichte –en términos, por lo demás, elogiosos-:

> "En primer lugar no podemos en absoluto estar de acuerdo con el Sr. *Fichte* cuando, en relación a la religión, considera la exaltación el mal fundamental, propiamente, dicho, de la época; nosotros creemos más bien que el mal consiste propiamente en las diversas maneras de consideración superficial y externa de la religión, bien sea en la forma de una religión *puramente política* y servidora sólo de los fines del Estado, en la que con excesiva franqueza se pone de manifiesto la irreligión interna, bien sea esa otra religión, algo superior en su fundamento, pero igualmente superficial y *meramente estética,* de sentimientos vagos y visiones de la divinidad en la que en el interior no hay una auténtica seriedad, siendo esta última aquella a la que

[29] *Cit.* Juan Ramón Medina Cepero: *Fichte a través de los "Discursos a la Nación Alemana",* Barcelona, Apóstrofe, 2001, pág. 22. Lo que sigue, *ibidem,* 23, 26, 144-148. Sobre el papel de Schiller en todo ello, Rüdiger Safranski: *Schiller oder die Erfindung des deustschen Idealismus,* Munich, Hanser, 2004, 560 págs.

particularmente tiende con fuerza el espíritu *alemán* de la época"[30].

Que el destino de la *nación alemana* fuera grandioso no era un asunto marginal a nuestro propósito: Fichte se apoyaba en la convicción de que no todas las naciones son igualmente respetables; porque sólo algunas de ellas alcanzan la cúspide del progreso moral y cultural; estadio en el cual cada una de esas *naciones* se debe convertir en un coto impenetrable, en el sentido de que no se pueda modificar ese culmen de perfecciones. La *cultura* en su máxima expresión, para Fichte, es una realidad cerrada. Pero eso significa que, una vez constituido el estado alemán, los gobernantes habrían de extender la autoridad hasta el control de lo religioso –por medio de una fórmula supraconfesional- y de lo moral. Y, por eso también, a la *Grossdeutschland* a que se había de aspirar le correspondería *proteger* las naciones centroeuropeas que no eran germanas[31].

El círculo se había cerrado. Ya había otra manera de llegar a lo mismo: la naturaleza política como inherente a la nación. Fichte fue un buen luterano acusado de ateo; Schlegel era católico y Herder protestante. Pero sus seguidores no tuvieron dificultad para aunarlos y quedó definido el hecho de que la *nación* era una comunidad étnica dotada de alma, lengua y vocación necesariamente política. La extensión del romanticismo alemán por toda Europa y su difusión por medio de la lengua francesa en los países latinos –europeos y americanos- hicieron lo demás.

Digamos más: digamos que la victoria de la fraseología rousseauniana y seyesca era pírrica: ante la revolución francesa

---

[30] "Fichte, 1808", en Schlegel: *Obras selectas...,* I, 318.

[31] *Vid.* José Villacañas Berlanga: *La nación y la guerra: Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa,* Murcia, Res publica, 1999, 221 págs., especialmente 11-23, 109-162 y 207-216. También, *Ética y nacionalismo,* ed. por Xabier Palacios, Vitoria, Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados, 1992, 244 págs. Sobre la personalidad del filósofo alemán y sus relaciones con Schelling, entre otros, Anthony J. La Volpa: *Fichte: The Self and the calling of philosophy, 1762-1799,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, xiv + 449 págs. También, Juan Cruz Cruz: *Fichte: La subjetividad como manifestación del absoluto,* Pamplona, Eunsa, 2003, 348 págs.; asimismo, *Fichte, 200 años después,* ed. por Virginia López-Domínguez, Madrid, Editorial Complutense, 1996, 174 págs. En cuanto a la propia obra del Johann Gottlieb Fichte: *Discursos a la nación alemana,* Introducción de Hans-Christian Lucas, Edición y traducción por María Jesús Varela y Luis Acosta, Madrid, Editora Nacional, 1977, 376 págs. (Hay varias ediciones más, anteriores y posteriores, e incluso alguna reedición de la que cito.)

de 1789, el español Carlos IV había declarado la guerra a la Convención –la asamblea gobernante entonces en Francia- y había sido derrotado; así que optó por aliarse a los franceses frente a Su Majestad Británica. Pero lo que se había jugado en los años siguientes era también el porvenir de América. Hacía mucho tiempo –en plena monarquía absoluta- que el *Très chrétien* y sus consejeros consideraban que el rey de España era incapaz de mantener América en su poder y que él –el *Très chrétien*- era el heredero natural del "imperio". Fue la conclusión paradójica de la derrota de 1762 ante los ingleses. Derrotados fueron los franceses, con sus aliados españoles, y perdedores fueron los franceses, que dejaron en manos de sus enemigos británicos el Canadá y demás territorios extraeuropeos. Pero la derrota descubrió a los propios franceses que el poder militar de los españoles ya no era suficiente para vencer, junto a ellos, a los británicos. Así que, en adelante, se acentuó el deseo de heredar los reinos hispanos de Indias al mismo en que se soñaba con recuperar todo lo perdido en 1763.

Napoleón quiso ser el hacedor de ese proyecto[32], optó por distraer la armada británica de manera que permitiese que un ejército francoespañol cruzara el canal de la Mancha e invadiera la isla... y no previó que el asunto acabara en derrota y que, además, abriera totalmente las puertas de la América hispana a los ingleses al mismo tiempo en que Francia tenía que renunciar a su proyecto de imperio universal y se generaba de rechazo –y a eso iba- un nuevo sentimiento *nacional español* de cuño seyesco[33].

Fue lo que cristalizó en la batalla cercana al cabo Trafalgar mediado octubre de 1805[34]. Se enfrentaron en ella las tres mayores escuadras del mundo –se entiende que parte de cada una de ellas- y Nelson –que murió de resultas del intento- venció al almirante Villeneuve, que mandaba la armada

---

[32] Remito a *Napoléon et la mer: Un rêve d'empire,* dir. por Jean-Marcel Humbert y Bruno Ponsonnet, París, Éd. du Seuil y Musée natinale de la Marine, 2004, 240 págs.

[33] Una buena síntesis de ese proceso, en Manuel Lucena Giraldo: "Trafalgar y la libertad del Nuevo Mundo", en pág. 335-345.

[34] Es un tema clásico en la historiografía española y británica, remozado y revisado por José Cayuela Fernández y Ángel Pozuelo Reina: *Trafalgar: Hombres y naves entre dos épocas,* Barcelona, Airel, 2004, 705 págs. También, *Trafalgar y el mundo atlántico,* coord. por Agustín Guimerá, Alberto Ramos y Gonzalo Butrón, Madrid, Marcial Pons, 2004, 397 págs. Desde el punto de vista británico, David Howard: *Trafalgar: The Nelson touch,* Londres, Phoenix, 2004, 184 págs.; Robert Holden Mackenzie: *The Trafalgar roll: The ships and the officers,* Londres, Chatan, 2004, 336 págs.

francoespañola y que optó por suicidarse al ver el resultado. Murió la que era, quizá, mejor generación de marinos de la historia de España, incluidos Churruca, Gavrina y Valdés y otros 22.000 españoles; 3.300 franceses y 450 marinos británicos.

No mucho después, la victoria de Austerlitz indujo a los franceses al olvido de Trafalgar. Pero era una negación pasajera. Y no evitó que, como contrapartida, surgiera en esos días un sentimiento *nacional* español de nuevo cuño: de cuño justamente seyesco y estatista. No pocos españoles empezaron a sentirse inclinados a defenderse como nación que era una monarquía, y no tan sólo como súbditos fieles de un monarca.

La noticia de la derrota indujo, por su parte, a un aventurero de origen comerciante y caraqueño –Francisco de Miranda- a hacer realidad el proyecto de sublevar a sus paisanos con el desembarco de un puñado de hombres en las costas venezolanas y 1806. Simultáneamente, un ejército británico intentaba lo mismo en diversos puntos de la costa de Panamá –en el Atlántico- a Lima en el Pacífico, sin lograrlo sino con la toma de Buenos Aires en el mismo año 1806 y la de Montevideo en 1807.

Pero tanto en Venezuela como en el Río de la Plata sucedió lo que no tenía que ver aún con un sentimiento estatal americano: faltos de guarnición militar española, pero -organizados por el marino Santiago de Liniers, francés al servicio del rey de España- los propios rioplateños lograron expulsar a los británicos e impusieron en la Audiencia de Buenos Aires la deposición del virrey Sobremonte y el nombramiento de Liniers como comandante general, a la espera de que Carlos IV lo designara virrey, como hizo en efecto[35]. Sólo tres años después, en 1810, era ejecutado Liniers por supuesta inclinación a José Bonaparte, nuevo rey de España.

De Trafalgar surgía, así, un nuevo orden de intenciones, más que de resultados internacionales: los franceses habían perdido la posibilidad de heredar América, los españoles habían asumido la identificación entre *nacion* y *monarquía* o *estado* y eso suscitaría, desde el mismo año 10, una identificación semejante en las diversas jurisdicciones administrativas de América. En 1806-1807, se había resistido a los británicos por defender el territorio propio y mantenerse fieles al rey de las

[35] Siguen siendo ilustrativos los estudios de Carlos Zubillaga, Tulio Halperin Donghi, Héctor José Tanzi, Néstor Meza, John Street, Ferns, García Enciso, Enrique Williams Alzaga.

Españas. En 1808, al abdicar el rey de las Españas y ser entronizado Bonaparte, cada comunidad política –cada *civitas*- reasumió la autoridad que, teóricamente, tenía sólo delegada en el rey. Se formaron *juntas* de *principales* de cada *civitas* española y americana y comenzó a fragmentarse la Monarquía. Sólo que, además, se asumió la disposición rousseauniana de *crear* sentimiento nacional donde no lo había.

La armada española no quedó destruida en Trafalgar. Pero la Real Hacienda estaba en quiebra desde hacía unos años y no ofrecía la posibilidad de mantener debidamente lo que quedaba de la escuadra. En 1815, costosamente, Fernando VII pudo enviar un ejército, al mando del general Morillo, para que redujera a los rebeldes americanos[36]; en 1817, compró una feble escuadra al zar para reforzar ese ejército con otro ejército. Pero los barcos, construidos con manera del norte de Europa, no resistieron el clima cálido de las costas españolas[37], y el comandante Riego, además, sublevó en 1820 a los soldados –que no querían ir a América- y reimpuso la constitución liberal de 1812. Semilla que era ya, por cierto, del propio constitucionalismo americano.

De esta manera, la idea rousseauniana y seyesca puso América... en poder de Inglaterra.

La revolución liberal como revolución léxica[38]

Para ello, había que empezar por *construir* la nación. Y, para comenzar, cambiaron los gentilicios o pasaron a primer plano los que eran secundarios hasta entonces. Sin ánimo de hacer un análisis exhaustivo del cambio idiomático de que hablo, ni de dejar sentada una cronología de esa transformación, únicamente a título de ejemplo diré que la identificación de la *patria* con el *estado* ya late en las palabras de los confabulados en La Guaira, en 1797, para proclamar una república igualitaria e interétnica,

---

[36] *Vid.* Edmundo Heredia y Arambarría.

[37] Es la versión clásica, que puede hallarse en Miguel Artola, pág. 634-635, entre otros. Debe tomarse en consideración, sin embargo, la revisión de Josep Fontana: *La quiebra de la monarquía absoluta,* según el cual, en sus memorias, Vázquez Figueroa miente sobre la supuesta putrefacción de los cinco navíos de línea y de dos de las tres fragatas que se habían comprado; miente –explica el historiador catalán- por ocultar su propia ineptitud y echar la culpa a la camarilla que rodeaba a Fernando VII. Los historiadores de la marina mantienen, sin embargo, la versión antigua.

[38] Sobre lo que sigue, Jaime Eduardo Jaramillo Jiménez: "La invención de América latina, relatos y construcción de la identidad": *Franciscanum,* xlv, núm. 134 (2003), 9-38.

así cuando se juramentan para *defender la religión, la patria y la igualdad*[39]*;* "no era posible se desentendiesen a la voz de la Patria y de la libertad"[40].

Faltaba poco para que el abate Viscardo la empleara para abarcar incluso todo el continente:

"El Nuevo Mundo es nuestra Patria [...]",

escribe el jesuita peruano en la *Carta a los españoles americanos,* editada en 1799[41].

Desde 1809-1810 (esto es: en cuanto comenzaron en América las sublevaciones definitivas frente al poder español, aunque fuera el de José Bonaparte) *patria* apareció por doquier como sinónimo de *nación*, y ésta y aquélla en el sentido de *estado* o, mejor, con el propósito de que sirviera de justificación para que se crease un estado[42].

La ampliación del territorio, por así decir, que se denominaba con la palabra *patria* tampoco fue casual; estuvo vinculada a la defensa de *las patrias* que tuvo lugar en el proceso revolucionario liberal que se extendió por América y por Europa desde 1774. Se pasó así de concebir la *patria* como el pueblo, la villa o la ciudad donde uno estaba arraigado, a identificarla con la *nación* y con el *estado.*

Fue, en realidad, una evolución efectuada a remolque de la fijación del sustantivo que hacía referencia a *lo perteneciente a la patria.* Quedaron olvidados *patriense, patriero* y *compatrioto* y, si se mantuvo *compatriota,* seguramente fue porque contenía el sustantivo finalmente triunfante. La divulgación de las nuevas sobre lo sucedido en Norteamérica, en las Trece Colonias británicas, donde se formarían comités de *patriotas* –de lo que daban puntual cuenta *Gazetas* y periódicos hispanos-*,* había impuesto el nombre de *patriota,* que ahora se entendía, además, en un sentido reivindicativo[43].

---

[39] Delación de José Antonio Ascárate, zapatero pardo, AGI/C, leg. 431, exp. *Caracas... Sublevación... 1797.= N. 54...,* f. 5.

[40] Delación de José Cordero, AGI/C, leg. 428, exp. *Caracas... Sublevación... 1797 = N. 25...,* f. 658v.

[41] *Cit.* LA PUENTE (1992), "Viscardo y Guzmán". La misma acepción, ya en la época de las Cortes de Cádiz, *ibidem,* IV ("La libertad de imprenta").

[42] *Vid.* por ejemplo, en textos del entorno de 1812, que publican NARANCIO (1992) y GÓMEZ HOYOS (1992), parte II, cap. II.

[43] *Vid.* LA PUENTE (1992), I, y la bibliografía a la que él mismo remite, especialmente CARRIÓN (1982-1983), 48-9.

"[...] me dijo que en Cumaná había muchos patriotas", dice de otro rebelde, en 1797, el pardo Diego Vega, alias *Peralta,* oficial platero de profesión y uno de los confabulados en La Guaira para sublevarse y proclamar una república interétnica[44].

> "Rusiñol era uno de los patriotas –denuncia por su parte el también delator José Cordero, refiriéndose al sargento veterano Santiago Rusiñol- y de los principales partidarios de la revolución"[45].

Por otra parte, se había consolidado el uso –culto- de la palabra *estado,* y sin necesidad de que se tratara de cuestiones mayores.

> "Cuántas de estas jóvenes podría ganar el estado, que ahora se pierden irremisiblemente",

dirá, en 1790, don Ignacio Luis de Aguirre cuando exponga al Consejo de Castilla la idea de que se dé a las prostitutas excarceladas de la Galera madrileña la posibilidad de incorporarse a las *arrependidas* de Santa María Egipcíaca[46].

Faltaban menos años para que un tallador *pardo* de La Guaira, implicado en la conspiración republicana que allí se descubrió en 1797, dijera que aspiraba a lograr el bien que disfrutaban *las demás naciones*[47], y esto en términos que no parecían referirse ya a una presunta *nación parda* sino a la futura república caraqueña; esto es: a un estado.

Con más claridad, se hablaría sobre *el mayor influjo que debe tener en el gobierno una nación,* en el manifiesto de la Junta Central del 26 de octubre de 1808, en la España europea rebelde contra Napoleón[48], pocos meses después de que, en la *Gazeta de Caracas* del 17 de marzo, se asumiera la nueva fraseología patriótica que se difundió por España en aquellos meses como un reguero de pólvora:

---

[44] Delación, AGI/C, leg. 427, exp. *Caracas... Sublevación... 1797 = N. 8...,* f. 909v.

[45] Delación, AGI/C, leg. 428, exp. *Caracas... Sublevación... 1797 = N. 25...,* f. 909v y 714.

[46] *Cfr.* informe, 27 de julio de 1790, AHN/C, leg. 1.193, exp. *Corte = 1771 = Arrepentidas...*, f. 131-9.

[47] *Vid.* declaración de Joaquín Milano, AGI/C, leg. 427, exp. *Caracas... Sublevación... 1797 = N. 14....,* f. 969.

[48] *Cit.* RAMOS (1996), f. 171.

> "el patriotismo crece, el entusiasmo se aumenta; la nación conoce ya sus derechos y deberes"[49].

Convertir a los *criollos* en *naturales* costó bastante más. Todavía en 1810, hablando como habla de la *nación americana*, el mejicano Hidalgo declarará que hay que dar las tierras a los *naturales*, refiriéndose exclusivamente a los indios[50].

Y es algo más que curioso que varios de los primeros lugares que conozco donde se habla de todos los hispanoamericanos como de *naturales* de América sean lugares europeos: así en el artículo 93 de la constitución de Bayona (1808), donde se dice que podrán ser nombrados diputados para las Cortes españolas los "propietarios de bienes raíces y naturales de las respectivas Provincias" de Indias; también, en el *Manifiesto invitando a los americanos españoles a enviar diputados a las próximas Cortes*, redactado por el liberal español Manuel José Quintana y suscrito por los regentes el 14 de febrero de 1810; enseguida, en la serie de peticiones que los diputados peruanos en las Cortes de Cádiz, ya entrado el siglo XIX: concretamente cuando piden que los empleos se concedan por mitades entre *naturales* y *europeos*[51].

No deja de ser divertido -pero no decisivo- que en 1827, en cierto informe, un oficial francés llamase *castellanos* a los uruguayos, en contraposición a los brasileños[52].

Mucho antes, en 1787, en la propuesta del presbítero don Ramón Diosdado para lograr que *europeos* y *criollos* de la América hispana se llevasen bien, ya había aparecido por completo aceptada la segunda palabra, aunque en unión del gentilicio *españoles americanos*[53], que se resistía a desaparecer. Diré más: la generalización del término *criollo* en el sentido que hoy le damos fue cosa, en castellano, del siglo XIX, si bien es cierto que, en otras lenguas europeas, ya tenía esa acepción

---

[49] *Cit.* RAMOS (1996), f. 179.

[50] Los textos se han reproducido por doquier. Los encuentro en las lápidas que se ostentan en el palacio de la Gobernación de Guadalajara, Méjico.

[51] *Cfr.* sobre los dos primeros, MARTÍNEZ TORRÓN (1992), cap. II ("La Constitución de Bayona...") y sobre el tercero LA PUENTE (1992), IV ("Los diputados peruanos en las Cortes de Cádiz").

[52] *Cit.* NARANCIO (1992).

[53] *Medios para estrechar más la unión entre los Españoles Americanos y Europeos, propuestos por el Abate Don Ramón Diosdado Cavallero,* BP(M), II/2429, f. 135-170v.

la palabra correspondiente. Y esto –concretamente lo italiano- debió ser decisivo: los jesuitas expulsos lo encontraron así en Italia en 1767 y lo hicieron suyo. Y, como además publicaron porción de obras sobre la América hispana y las Filipinas, contribuyeron de forma decisiva a la difusión de la acepción (y, por tanto, a la configuración de una *identidad criolla*). Lo deduzco de la frecuencia con que aparece la palabra, con esa acepción, en las obras de los expulsos, a diferencia –palmaria- de todos los demás textos de esa época que conozco.

Se impone *americano,* en consecuencia, con nuevas ambiciones. *Túpac Amaru, Americano Rey*, reza un verso de 1780-1781, relativo a su rebelión.

Ambiciones que están también implícitas -a escala menor- en *peruano,* en varios de los documentos públicos del propio caudillo inca, por citar algunos ejemplos: así cuando contrapone gente *peruana* a gente *europea* y considera en la primera, expresa e intencionadamente, incluidos tanto a los *españoles* nacidos en el Perú como a los *naturales,* por ser todos *paisanos y compatriotas*[54].

En cambio, *americanos* ya es moneda corriente entre los confabulados en 1797 en La Guaira para instaurar una república liberal igualitaria: en sus constituciones, se habla de que los *comandantes de las Provincias de Tierra firme de la América meridional* se reunirán *para restituir al pueblo americano su libertad* y que la revolución será pacífica y se hará al grito de *viva el pueblo americano*[55]*,* y hay frases parecidas en las declaraciones de los reos[56]. En fin, es ya corriente cuando estalla la guerra peninsular, en 1808. Por ejemplo aparece en el manifiesto que firman Liniers, el obispo y el regente de la Audiencia de Buenos Aires el 9 de septiembre:

---

54 *Cit.* LA PUENTE (1992), cap. "La revolución de Túpac Amaru". También lo emplea José Cadalso: *vid.* PEREÑA (1992).

55 Constituciones, AGI/C, leg. 427, exp. 1 (*Autos sobre los papeles encontrados...*), f. 4v y 6.

56 Así, se habla de *pueblos americanos* en la confesión de José Cordero, AGI/C, leg. 428, exp. *Caracas... Sublevación... 1797 = N. 25...,* f. 684, y de la necesidad de *unión entre los americanos* en la confesión de Nicolás Agustín, *ibidem,* leg. 432, exp. *Caracas... Sublevación... 1797.= N. 73...,* f. 43v-44.

> "Alejad de vuestra idea, *españoles* [...], la desconfianza de que los *americanos* se separen de vosotros"[57].

Artigas habla del *genio americano* y de *americanos* -entre otros lugares- en una nota de 7 de diciembre de 1811 y en documentos de 1815, en tanto que a los indios los denomina *indianos...*[58] Y -lo que es más llamativo- también hacen uso de aquella palabra (*americano*) los realistas *americanos* que desean mantenerse bajo la Corona del rey de España[59]. Y claro está que los liberales. Recuérdense la *Proclama a los americanos* escrita por el poeta Quintana en 1809 y la *Carta a los americanos españoles* publicada al año siguiente por los de la Regencia de España e Indias que dirigían la guerra de independencia contra el francés en la península europea.

En cuanto a *mejicano,* no hay que olvidar que los jesuitas novohispanos pertenecían a la *Provincia Mejicana de la Compañía de Jesús* y que esto había contribuido, sin duda, a que, en italiano, fueran sinónimos *Nuova Spagna* y *Messico.* Así que, al ser expulsados en 1767, toparon en Italia con esa acepción y emplearon el gentilicio *messicano* en ese sentido. A *vos, ilustre e imperial ciudad que dais nombre a un vasto Reino,* se dirigirá el jesuita Pedro José Márquez en una obra publicada en italiano, en Roma, en 1804[60]. El propio Alejandro de Humboldt empleará indistantemente *Nouvelle-Espagne* y *Mexique* en el *Essai sur le Royaume de la Nouvelle-Espagne,* que empezó a publicar en 1808[61]. Quedaba así trazado el nombre de un estado que estaba por nacer (y que, por obvias razones políticas –la lucha contra España-, no podría seguir llamándose *Nueva España*).

En 1812, en las Cortes de Cádiz, el concepto quedaba sancionado para toda la Monarquía. "[...] las Cortes [...] son la voz de la Nación española, extendida en las cuatro partes del

---

57 *Cit.* RAMOS (1996), f. 147. El subrayado es mío.

58 *Vid.* NARANCIO (1992), *passim.*

59 *Vid.* la serie de títulos de folletos que transcribe MARTÍNEZ TORRÓN (1992), cap. 6 ("La proclama de 10 de mayo de 1809").

60 *Cit.* GÓMEZ FREGOSO (1972), 85. Téngase en cuenta, no obstante, lo que se dice *ibidem,* 86, sobre la identidad entre *Messico* y Nueva España, que el autor no considera plena, al menos porque el propio Clavigero excluía las Californias.

61 *Vid.* por ejemplo la cita de HOLL (2000), 111.

mundo", se había adelantado a clamar el diputado andaluz Juan Pablo Valiente en la sesión 30 de mayo de 1811[62].

Pero, a la España europea, no tardaría en llegar el concepto de matriz alemana. Que se desbordaría, durante el siglo XIX, por Cataluña y, tardíamente, Vizcaya.

La nueva acepción de cuño germano estaba ya en los aires hispanos en 1815, cuando Simón Bolívar escribía la *Carta de Jamaica:*

> "Es una idea grandiosa –dice en ella- pretender formar de todo el mundo nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería por consiguiente tener un solo gobierno que confederase los diferentes Estados que hayan de formarse; mas no es posible porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América."

Era sin duda singular. Para justificar la lucha contra "sus destructores los españoles" y hacer "pagar a los españoles suplicios con suplicios y [...] ahogar a esa raza de exterminadores en su sangre o en el mar" (frase que atribuía a Raynal[63]), el caudillo *español* definía la *nación americana* precisamente por lo que la unía a España como realidad cultural: *un origen, una lengua, unas costumbres y una religión.*

Pero así es la vida. A la hora de la verdad, y a despecho del *Libertador,* el concepto de *nación* que predominaría en la construcción de los estados de la América hispana no sería éste, de inspiración historicista, sino el de Rousseau y Sieyès[64]. Y así

---

62 *Cit.* José Luis Millán-Chivite: "Representación andaluza y pensamiento político en las Cortes de las Islas de León y Cádiz (1810-1813)": *Gades,* núm 16 (1987), 270.

63 *Carta de Jamaica,* en www.patriagrande.net/venezuela/simon.bolivar. Se puede apreciar bien la paulatina introducción de los conceptos de que hablamos en los textos reunidos en *Francisco de Miranda y la modernidad en América,* Estudio de Michael Zeuske, Madrid, Fundación Mapfre Tavera y Secretaría de Cooperación Iberoamericana, 2004, 223 págs., y Simón Bolívar: *Estado ilustrado, nación inconclusa,* Estudio de Niñita Harwich Vallenilla, Fundación Mapfre Tavera y Secretaría de Cooperación Iberoamericana, 2004, 158 págs.

Para una comparación con el caso, no menos singular, de Polonia, Stanislaw Eile: *Literature and nationalism in partitioned Poland, 1795-1918*, Houndmills, Macmillan Press, 2000, 234 pág.

64 Ilustra lo que digo el libro de François-Xavier Guerra y Mónica Quijada (coord.): *Imaginar la nación,* Münster, Lit Verlag, 1994, 288 págs.; aunque en esta obra se pone de relieve, precisamente, la complejidad de los

se entiende que países hermanos –miembros de una misma *nación,* en el viejo sentido- generasen durante dos centurias, hasta hoy, feroces odios *nacionales* por razones tan sólidas como el trazado de sus respectivas fronteras administrativas[65].

Por lo demás, a los españoles europeos no les quedaba sino aceptar, en los demás, el concepto que habían aceptado ellos mismos y que mantenían para sí mismos con absoluta convicción:

> "Su Majestad Católica –se lee en el artículo primero del tratado internacional entre Chile y España de 1844- [...] reconoce como Nación libre, soberana e independiente a la República de Chile [...]";

Frase común y formularia que, sin otra variante que la del nombre de la república respectiva, se puede hallar en el artículo primero del tratado hispanoboliviano de 1847, en el artículo segundo de los tratados hispanocostarricense e hispanonicaragüense de 1850 y del suscrito con el representante de la República Dominicana en 1855, en el artículo primero del tratado hispanoargentino de 1859, del tratado hispanoguatemalteco de 1863, del tratado hispanosalvadoreño de 1865, del tratado hispanouruguayo de 1870... A Venezuela, en el artículo segundo del tratado de 1845, Su Majestad Católica sólo la había reconocido "como Nación soberana e independiente". Se habían merendado la libertad[66].

Y no sólo eso: al tiempo, había sucedido otra cosa fundamental, que vio por esos días, con una llamativa lucidez,

---

procesos de formación de las que luego se llamarían naciones-estado en la América de la primera mitad del siglo XIX. Sobre el viejo tema de la influencia real y efectiva de Rousseau en la Revolución francesa, ha vuelto, con argumentos dignos de atención, James Swenson: *On Jean-Jacques Rousseau, considered as one of the first authors of the Revolution,* Stanford, Cal., Stanford University Press, 2000, xiii + 320 págs.

[65] Un buen elenco de estudios sobre el proceso de formación de los nuevos estados y, por tanto, de las nuevas naciones, en *El nacimiento de las naciones iberoamericanas: Síntesis histórica: VIII Congreso de la Asociación Iberoamericana de Academias de la Historia (México, octubre 2002),* coord. por Josefina Zoraida Vázquez, Madrid, Fundación Mapfre Tavera, Academia Mexicana de la Historia y Secretaría de Cooperación Iberoamericana, 2004, 309 págs.

[66] El texto transcrito y los demás que se mencionan, en *1840-1912: Primeros tratados diplomáticos España-Iberoamérica, Iberoamérica-España: Fondos del Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación de España,* Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores y Fundación Mapfre Tavera, 2005, CD. Hay que subrayar que se trata de los primeros tratados diplomáticos hispanoamericanos que se conservan en ese archivo. De algunos países, ese primer tratado que se conserva en ese archivo (y se reproduce en este CD) no es el primer tratado suscrito.

Hegel: en realidad, el estado había ido convirtiéndose en defensor de la propiedad. Pero, por defender la propiedad, nadie arriesga la vida: ni siquiera el propietario que la disfruta. En cambio, por la *nación,* sí se es capaz de morir. No es que, por tanto, el concepto de *soberanía nacional* fuera un engaño para conseguir que la gente defendiera la propiedad creyendo que defendía la nación, sino que, de facto, llegaría un momento en que los gobernantes tendrían que optar por la una o la otra y optarían inevitablemente por la propiedad, que es para lo que existía ahora el estado.

El principio de las nacionalidades

El asunto tendría trascendencia de enorme alcance. Y no del todo negativas. Por lo pronto, contribuyó de forma decisiva a que se recuperase la costumbre como fuente de derecho y que naciera, de esta forma, el historicismo jurídico (que tuvo la eficacia de salvar no pocos ordenamientos ancestrales, sobre todo de derecho civil, frente a la euforia uniformadora del liberalismo). Lo hizo desde presupuestos que no tenían que ver con los filósofos defensores otrora de ese valor de la costumbre –los escolásticos del Quinientos-, es verdad. Pero lo hizo. Concretamente, fue el romanista Friedrich Karl von Savigny uno de los principales definidores de lo que se llamaría la *escuela histórica del derecho,* cuyas bases epistemológicas desarrolló sobre todo desde 1815. Profesor de las universidades de Marburgo y de Landshut, Savigny partió de la tesis –obvia- de que toda persona se mueve y vive en un conjunto humano -una comunidad- cuyo presente inevitable –y felizmente- hereda el pasado. Pero enlazó todo esto con la idea de Herder y, al cabo, la de Fichte: en cada comunidad hay un *principio vital,* un *espíritu nacional,* a partir del cual se comprende cualquier manifestación particular que pueda considerarse colectiva. La fuente originaria del derecho no debe ser, por tanto, la autoridad –que no tiene más criterio que el de la fuerza; nunca el derecho natural ni principios morales[67]-, sino la conciencia popular que se expresa en la generación de un sistema de normas. Había que salvar, en consecuencia, la expresión

[67] Esta afirmación, atribuida a Hugo, Savigny y especialmente Ihering, por ejemplo en Enrique de Gandía: "El espíritu del nuevo derecho alemán", en F. de Savigny: *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la ciencia del derecho,* Buenos Aires, Atalaya, 1946, pág. 28.

jurídica de esa conciencia, que se plasmaba principalmente en la costumbre[68].

Y, para salvarla, había que estudiarla. Y se desarrolló, de esa manera, todo un haz de corrientes lingüísticas, antropológicas y sociológicas que pretendían encontrar las huellas del pasado en el mundo rural del Ochocientos. Sociólogos de formación católica como el ingeniero francés Le Play desempeñarían en este esfuerzo una función de primer orden. Para bien y para mal. Porque aportaron, de esa manera, argumentos culturalistas a aquel intento de volver sobre el populismo escolástico que hemos hallado al hablar del origen de la autoridad, tal como se vio entre los juristas y filósofos católicos del siglo XIX, al mismo tiempo en que gestaban una antropología de añoranzas, que, en el fondo, abundaba en la reducción del cristianismo a moral. Para Le Play, la estabilidad de la sociedad y de las personas que la constituyen radica en la práctica de la ley moral y en contar con el pan de cada día. Ahora bien, sus observaciones sociales –hechas físicamente por medio mundo- le indujeron a concluir que quienes resolvían mejor ambas cosas eran aquellos que basaban su existencia en cinco pilares: el Decálogo, la autoridad paterna, la religión, la soberanía y la propiedad. Y concluyó asimismo que existía, de facto, en las regiones peor comunicadas, donde existían islotes culturales de una antigua manera de ser y de concebir la existencia. Era nociva, por lo tanto –fue una de las consecuencias que sacó expresamente-, la extensión del ferrocarril[69].

Los defensores de la escuela histórica del derecho ya habían concluido, por su parte, que el derecho natural no existía o

---

[68] *Cfr.* Dufour: *Droits de l'homme...,* 181, 191, 230-234. Sobre el rechazo consiguiente de las codificaciones liberales, en la obra citada del propio Savigny: *De la vocación de nuestro siglo...,* 172 págs., que es obra publicada por primera vez en alemán en 1814.

[69] Una sistematización introductoria de su pensamiento, en [Pedro Pidal] marqués de Pidal: "Del método de observación en la ciencia social: Le Play y su escuela", en *Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias morales y políticas en la recepción pública del Excmo. Sr. Marqués de Pidal el día 27 de marzo de 1887,* Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1887, pág. 1-66, especialmente 8, 18-41, 53-59. Una revaluación más moderna, en Louis Assier-Andrieu: "Le Play et la famille-souche des Pyrénees: politique, jurisdisme et science sociale": *Annales ESC,* xxxix, núm. 3 (1984), 495-512. También, José Ignacio Garrigós Monerris: *Frédéric le Play: Biografía intelectual, metodología e investigaciones sociológicas,* Madrid, Siglo XXI y Centro de Investigaciones Sociológicas, 2003, 243 págs.

carecía de eficacia real; vinieron a afirmar el más completo historicismo[70].

Ciertamente, es verdad también que no pocos de estos estudiosos de los más diversos saberes humanísticos acabaron por perder de vista la relación de sus tareas con el concepto herderiano de *nación* y con la identificación entre *estado* y *nación* por parte de Fichte[71]. Pero casi ninguno de ellos lo negó; más bien lo dieron por supuesto –fuera un supuesto primordial o un supuesto secundario-; en los años cuarenta del siglo XIX, el sacerdote y filósofo catalán Jaime Balmes no dudaba en emplear *estado* y *nación* como sinónimos, incluso con el fin de rechazar el separatismo catalán. En los concilios de Toledo, en la época visigoda –afirmaba-, los obispos españoles habían creado *una gran nación, formando una sola masa de vencedores y vencidos.* Y lo habían hecho con un instrumento jurídico: los cánones. "[...] en ninguna parte –insistía- se ve surgir de en medio del caos una nación tan grande y poderosa dirigida exclusivamente por obispos". Fue, así, la Iglesia la que creó un *espíritu de nacionalidad* en España. Que, luego, con la Reconquista, fundiría la propia religión "los diferentes pueblos y estados, cuyo agregado forma la monarquía española" y "una nación de hermanos"; "sólo ella [la religión] triunfa de tantos obstáculos como se oponen a la creación de una verdadera nacionalidad", "un espíritu de nacionalidad" española. Que después, en América y las luchas contra protestantes y musulmanes, se había hecho "respetar y temer de todas las naciones de Europa" y, con la Revolución liberal, había sido sancionada "con los principios y sistemas de las legislaciones y costumbres de las demás naciones de Europa". Es cierto que, a principios del siglo XVIII, en la guerra de Sucesión entre Austrias y Borbones, una de las causas que sostuvieron la energía catalana fue el *espíritu de provincialismo que hacía de ella una nación aparte.* Pero el cercenamiento de los fueros con la Nueva Planta y Felipe V, más la Revolución liberal y el desarrollo económico, habían acabado con ese

---

[70] La advertencia del alcance de esta afirmación, en Rodolfo Stammler: "Sobre el método de la teoría histórica del derecho", en *La escuela histórica del derecho: Documentos para su estudio por Savigny, Eichorn, Gierke, Stammler,* Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1908, pág. 253-259.

[71] El abandono del concepto de *espíritu nacional* en la propia escuela histórica del derecho, en Stammler: "Sobre el método de la teoría histórica del derecho", 218.

sentimiento y Cataluña era parte de la gran nación que era España[72].

Más avanzado el siglo XIX, en Francia, el ingeniero y sociólogo Le Play –de formación católica asimismo- no se planteaba siquiera el problema cuando establecía, tácitamente, un encadenamiento natural de comunidades –de parentesco de unas, administrativas las otras- que iban de la familia al municipio, la provincia y la nación[73]. Como vamos a ver, enlazaba con el pensamiento de Altusio justo cuando éste daba fruto, entre los calvinistas, al principio de subsidiariedad.

Por lo demás, no deja de ser significativo que fuera en este ámbito jurídico en el que reapareciera la palabra *nacionalismo* para aludir justamente a esa corriente histórica del derecho y a todas las que se aproximaron a ella en la valoración de la costumbre. En un recordatorio, seguramente escrito a finales de 1873, el jurista aragonés Joaquín Costa se decía a sí mismo que lo que deseaba era ser catedrático de universidad en Madrid, "fundar escuela, formar un núcleo de nacionalistas armónicos en Economía"[74].

---

[72] *Cit.* Forment: "Nacionalismo y hecho religioso...", 129-130, 132, 135, 137. La palabra *nacionalidad* –como sinónimo de *nación*- es, precisamente, un galicismo del siglo XIX. Llama la atención que el ensayista francés (*basque*) Chaho pusiera la palabra *nationalité* en boca del carlista marqués de Valdespina, cuando transcribía palabras supuestamente pronunciadas por éste en 1833-1835: « *Les Castillans [...] voudraient anéantir les titres glorieux de notre indépendance et de notre nationalité, excités par des vues despotiques et par la jalousie envétérée qu'ils nourrissent contre les Basques»: apud* J. Augustin Chaho: *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des basques (1830-1835), L'agonie du parti révolutionnaire en France, Lettre a Jacques Laffitte,* Marsella, Laffitte Reprints, 1979, pág. 370-371. Por excepción, *nacionalidad,* en el sentido de carácter nacional, la emplea el padre Moret en el libro 10 de los *Anales del Reino de Navarra* (1684-1687), según se advierte en el *Diccionario de autoridades,* voz « Nacionalidad ».

[73] Una referencia a la sucesión familia-municipio-provincia-nación en Le Play, en Pidal: "Del método de observación en la ciencia social...", 34.

[74] Cit. Juan-José Gil Cremades: "Estudio introductorio" a Joaquín Costa: *Teoría del hecho jurídico individual y social,* Zaragoza, Guara editorial, 1984, pág. 17. Pero el mismo Gil Cremades alude, en nota, a "la escasa fiabilidad del transcriptor" de la frase, que toma de Luis Antón del Olmet: *Costa,* s.l., s.i., s.d., pág. 83. La colección en que se publicó este último libro es de comienzos del siglo XX.

El principio de las nacionalidades y su vertiente religiosa[75]

Pero quien agravó de otra manera el alcance de la idea del *Estado-Nación* fue un compatriota de Sieyès, Napoléon III, sobre todo desde la guerra de Crimea de 1854-1855, al justificar su intervención en los asuntos internacionales de Europa en la necesidad de imponer el *principio de las nacionalidades,* según el cual toda *nación* debía corresponderse con un *Estado*[76]. La definición propiamente dicha está clara en la obra de Maximin Deloche, *La principe des nationalités* (1860):

> *"La France représente le Principe des Nationalités [...]. Pur de tout mélange, formant aujoud'hui l'unité la plus compacte de race, de moeurs, de législation et de gouvernement qui existe sur le globe, il [peuple français] constitue, pour ainsi dire, un type d'unité, offert à l'imitation des autres peuples. [...]*
>
> *"En face de la France, l'Autriche personnifie à la fois l'esprit de la légitimité et du pouvoir absolu, soit qu'il procède de la conquête, de l'hérédité ou des actes diplomatiques"*[77].

Fue algo de una gravedad sin límites: introdujo en las relaciones internacionales y en la vida interna de la mayoría de los Estados del mundo un principio tan discutible como perturbador, aunque sólo sea porque, al basarse en una relación de *parentesco* (según vimos en el concepto originario de *nación* y en el que acabo de citar, en lo que atañe a la *unidad de raza, de costumbres, de legislación y de gobierno*), metía en un callejón sin salida a aquel que, precisamente por sus grados de

---

[75] Para enmarcar lo que sigue, continúa lleno de enjundia –aunque se ciña demasiado a lo teórico, incluso cuanto habla de lo que no es teórico ni siquiera político- el libro de Bertrand de Jouvenel: *Los orígenes del estado moderno: Historia de las ideas políticas del siglo XIX,* Madrid, Emesa, 1977, 552 págs. También, la parte general de Santiago Abascal Conde: *¿Derecho de autodeterminación? Sobre el pretendido derecho de secesión del* Pueblo Vasco, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, 240 págs.

El papel de Polonia en todo esto, en Stanislaw Eile: *Literature and nationalism in partitioned Poland, 1795-1918*, Houndmills, Macmillan Press, 2000, 234 pág

[76] Los amplísimos precedentes –franceses también- y sus consecuencias hasta nuestros días, en Viguerie: *Les deux patries…, passim.*

[77] *Cit.* René Johannet: *Le principe des nationalités,* París, Nouvelle Librairie Nationale, 1923, pág. 170. Sobre la obra y el pensamiento de Deloche, *ibidem,* 220-221. Se trata de Maximin Deloche : *Du principe des nationalités,* París, Librairie de Guillaumin et Cie., 1860, viii + 171 págs.

parentesco, pudiera considerarse, al tiempo, de *nación navarra,* de *nación vascongada* y de *nación española,* por ejemplo. Aún siguen hoy –los teóricos del derecho político- pensando de qué modo puede salvarse ese conflicto, sin darse cuenta –quizá- de que el problema estriba en que se abandonó el concepto de *nación* que había legado Roma; concepto que, al admitir grados de *parentesco,* permitía pertenecer a varias *naciones.*

Y no vale decir que es que la clave del concepto –en Fichte- no se hallaba en el parentesco, sino en la cultura, porque eso habría que responder que el concepto fichteano de cultura era el de Herder y entendía por tanto la cultura como expresión –también política- del Volkgeist. Suponían que, en puridad, las culturas son el fruto de una semilla, que germina y convierte en planta en medios peores o mejores para ese desarrollo, pero de manera que todo su futuro se halla en el germen y, por lo tanto, no tiene nada que ganar de otras culturas. En esto, se oponían frontalmente a la idea de los protoantropólogos del siglo XVI que, al plantearse cómo había que considerar primero a los indígenas americanos, afirmaron que eran seres humanos como los europeos, sólo que culturalmente distintos, y no dudaron, de seguida, en enriquecer esas culturas –claro que a su entender y modo- con los conocimientos llevados de Europa –el principal, la fe cristiana-, al mismo tiempo en que enriquecían la cultura europea con los conocimientos llevados de América.

Esto, por lo que atañe a la concepción del principio de las nacionalidades con la idea de Fichte. Porque cabía desechar el concepto germano de Nación-Estado y desarrollar el de Sieyès, o sea concluir que la nación, si hay que entenderla como comunidad política soberana, sólo puede ser la que nace de la voluntad de unas mujeres y unos hombres de constituirse precisamente en comunidad política, cualesquiera que sean sus nexos familiares o culturales.

A la hora de la verdad, sin embargo, eso fue difícil que sucediera en una comunidad histórica, con siglos de existencia. Fue más frecuente que lo cultural y lo voluntarista se mezclase y que lo que se desarrollara fuera un sentimiento de identidad nacional que desembocara en una decisión plebiscitaria, uniendo por lo tanto ambos conceptos de nación soberana. En 2001, de cada cien vascos a quienes se interrogó sobre cuáles eran a su entender las condiciones necesarias para que una persona pudiera considerarse vasca, sesenta y seis respondieron que sentirse vasco. La respuesta fue casi tautológica. Por eso es importante conocer las otras cinco alternativas que se les ofrecieron: Vivir y trabajar en el País Vasco, Haber nacido en el País Vasco, Hablar en euskera, Descender de una familia

vasca y Votar a un partido nacionalista. Pues bien, nada era tan importante como sentirse, antes que ser o que votar[78].

Hay que advertir en todo caso que eso ocurrió desde el principio y que, por ello, al incorporaarse el historicismo jurídico y el romanticismo histórico literario, el liberalismo del siglo XIX fue ya un liberalismo nacional, incluso internacional (y no es asunto baladí que el derecho de gentes pasara justamente a llamarse derecho internacional). En España, lo hallamos con particular claridad en el político progresista y estudioso de la cultura catalana Víctor Balaguer. En su mente, la lengua es expresión de una cultura y de una raza que han configurado una nacionalidad que ha generado libertad, también la libertad políticamente entendida. Los usatges del antiguo derecho catalán son la mejor demostración... si se entienden con categorías juridicopolíticas anejas, en rigor, a la Revolución liberal (que había sido todo lo contrario al Antiguo Régimen):

> "Creo que el régimen constitucional fielmente observado por nuestros antepasados –dice en los *Estudios sobre el gobierno político de varios países y en particular sobre el sistema por el que se regía antiguamente Cataluña* (1858)-, servir puede de ejemplo y de modelo a las naciones mismas que hoy se llaman más civilizadas.
>
> "Por espacio de muchos siglos Cataluña ha marchado franca y desembaradamente por la senda de la libertad y del progreso, y con ella a la par han marchado sus reyes, que tenían a honra llamarse soberanos de un pueblo libre: que es siempre tanto más honrado un rey, cuanto más libres son sus súbditos"[79].

La idea de lo que es una *nacionalidad* queda patente en su otra obra de 1858, *La libertad constitucional:*

---

[78] *Vid.* Trinidad L. Vicente Torrado: "La conciencia nacional de los vascos", en Xabier Etxeberria Mauleón *et al.: Derecho de autodeterminación y realidad vasca,* Vitoria, Gobierno Vasco, 2002, pág. 129. A la vista de este estudio estadístico de opinión pública de Vicente (pág. 113-191), cuyos datos más recientes son de 2001, no se justifica del todo –aunque parece lógica y casi inevitable- la conclusión colectiva de los autores del libro que cito según la cual "se está trasformando muy marcadamente la original conciencia nacional organicista y primordialista por una conciencia que se remite a criterios volitivos y residenciales" (pág. 432). *Vid.* por otra parte José María Setién: *Unidad de España y juicio ético*, San Sebastián, Erein, 2004, 92 págs

[79] *Cit.* Isabel María Pascual Sastre: "Víctor Balaguer, un projecte polític alternatiu", en *Víctor Balaguer i el seu temps,* Barcelona, Abadia de Montserrat, 2004, pág. 109.

> "Forman o deben formar una nacionalidad todos aquellos grupos de pueblos que tienen una misma lengua, un mismo origen y la conciencia de lo que son"[80].

Ahora bien, ese *origen* es *familiar* –de puro y simple parentesco de sangre- y da lugar, por tanto, a una *raza,* entendida explícitamente como *un mismo grupo anatómico*[81]*,* que ha de ser el principio organizador de la vida política:

> "la idea política que tiende a aglomerar las naciones por razas y a separar escrupulosamente las nacionalidades entre ellas, lejos de ser un pensamiento retrógrado, es por el contrario de alto progreso y de alta moralidad"[82],

añade en los *Anales de la guerra de Italia, Prusia y Austria* (1866), escritos al socaire de las consecuencias bélicas que tenía precisamente el *principio de las nacionalidades* que pretendía hacer realidad Napoleón III.

Por eso –porque su pensamiento es el del emperador francés- Balaguer expresa con claridad que el *principio de las nacionalidades* implica un orden justamente *internacional.*

Pero tropieza con la realidad española –que es eminentemente plural- y tiene que acudir al principio federativo como tácita corrección del orden francés:

> "muchas de las desgracias políticas de nuestra España contemporánea –explica Balaguer en los *Estudios sobre el gobierno político de varios países* (1858)- han provenido de no haber sabido comprender el verdadero espíritu nacional, que es en España, y téngase muy presente, una nacionalidad compuesta de diversas nacionalidades. [...]
>
> "En España, mejor que en ningún otro reino, es donde el despotismo es advenedizo y moderno. Todo en este país rebosa libertad e igualdad, no sólo en el antiguo reino confederado de la corona de Aragón, sino en el mismo de Castilla. El espíritu democrático está infiltrado lo mismo en el *Fuero Juzgo* que en los *Usatges* catalanes"[83].

Por tanto, se ha de articular Cataluña en España por medio de un sistema federativo. Que sin embargo debe ser un sistema *ibérico,* porque *Iberia* (la Península Ibérica, incluido por tanto

---

[80] *Cit.* Pascual Sastre: "Víctor Balaguer...", 110.

[81] *Cit.* Pascual Sastre: "Víctor Balaguer...", 110.

[82] *Cit.* Pascual Sastre: "Víctor Balaguer...", 110.

[83] *Cit.* Pascual Sastre: "Víctor Balaguer...", 108.

Portugal) es una unidad *natural*[84]. Dentro de la *latinidad,* sin embargo:

> "Llegará el día [-dice en 1883-...] en que se pronuncie el verbo de unión definitiva entre los pueblos de raza latina, enlazados ya por la comunidad de su origen, por la maternidad de su lengua y la semejanza de sus costumbres.
>
> "Semejante unión no podrá conseguirse, empero, sin afirmar por medio de la más estrecha unidad el poder de las naciones que han de concurrir a ella: España, Francia e Italia, es decir las tres grandes representaciones de la idea latina.
>
> "Como llegue un día a realizarse la federación latina, lo deberá seguramente a la poesía"[85].

En realidad, en su pensamiento se funden o confunden –según se vea- lo *racial,* lo *nacional,* lo *lingüístico,* lo *cultural,* lo *político,* lo puramente *natural,* incluso lo *geográfico,* pero también lo *histórico.* Y esto suscita justamente el problema de España: la nacionalidad –había escrito Balaguer en los *Anales de la guerra de Italia* (1866)- se compone de personas que pertenecen *al mismo grupo anatómico* pero que, además, tienen *un mismo origen histórico.* Y resulta que España se había volcado en América y Filipinas durante varios siglos y había extendido de esa manera su *cultura* a otras *razas:*

> "la raza latina –afirmará por tanto en los mismos *Anales*- es la que forman las naciones española, francesa e italiana, a las que hay que añadir todas las partes de América, de las Indias y de las diversas colonias que por esta raza han sido formadas"[86].

En Balaguer latía ya el concepto de América *latina,* que se se había acuñado a mediados de siglo en América misma[87].

---

[84] En puridad, Balaguer cambió de criterio a raíz del levantamiento cantonalista de 1873: dejó de hablar de España como federación –entre otras *nacionalidades,* de la catalana- para hablar sólo de federación entre España y Portugal: *vid.* Pascual Sastre: "Víctor Balaguer...", 112.

[85] *Cit.* Pascual Sastre: "Víctor Balaguer...", 107.

[86] *Cit.* Pascual Sastre: "Víctor Balaguer...", 110.

[87] *Vid.* Mónica Quijada: "Sobre el origen y difusión del nombre *América latina* (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)": *Revista de Indias,* lviii, núm. 214 (1998), 595-616, especialmente 606-607, donde cita un poema de 1856 del escritor colombiano José María Torres Caicedo en el que ya hace uso de esa denominación. Es por tanto errónea la idea, relativamente extendida, de que el nombre de *América latina* o *Latinoamérica* surgió en Francia en los años sesenta del siglo XIX.. También, Jaime Eduardo Jaramillo Jiménez: "La

La cristianización del Estado-Nación

Ya se ve, en suma, que los dos puntos de partida –los de Sieyès y Fichte, el plebiscitario y el étnico- se hallaban imbricados en los planteamientos de medio mundo. Y los pastores, teólogos, juristas y políticos católicos –como los de las demás iglesias cristianas-, cuando se plantearon estas cosas, en el siglo XIX, no gozaron de la claridad necesaria para interrogarse sobre si había coherencia entre esos nuevos conceptos de *nación* (los de *Nación-Estado,* plebiscitaria o étnica) y el hecho cristiano. El propio Víctor Balaguer –como Napoleón III- incluía lo religioso en el concepto de *nacionalidad,* fiel al pensamiento de Herder:

> "Hay un amor superior a todos los amores, porque es fuente de toda clase de abnegaciones, de sacrificios y martirios, es el amor de la patria. [...] Por él, por esa especie de fuego sacro, de sentimiento misterioso que la Providencia ha puesto por igual así en el corazón del más rudo aldeano como del más elevado personaje, los individuos y los pueblos que forman parte de una misma nación tienen conciencia del lazo que los une entre sí y que estrecha su nacionalidad"[88].

El propio Balmes había escrito, en los años cuarenta del siglo XIX, algo que, sin ser falso, se prestaba a la reducción herderiana: que "la religión católica es el más fecundo elemento de regeneración que se abriga en el seno de la nación española"[89].

Ellos –Balmes y Balaguer (de manera distinta)- lo conciliaban con la idea de libertad. Pero otros lo entendían de otra forma: el peligro de la democracia se había experimentado duramente en la Iglesia desde 1789, y eso indujo a los papas a mostrar su renuencia ante las formas democráticas, incluso las basadas en aquella filosofía política católica del siglo XVI, al tiempo en que insignes filósofos católicos encomiaban la santidad del *principio de las nacionalidades*[90] y que el propio pontífice León XIII se asomaba equívocamente a la identificación entre *Estado* y *Nación* al recordar en la encíclica

---

invención de América latina, relatos y construcción de la identidad": *Franciscanum,* xlv, núm. 134 (2003), 9-38.

[88] *Cit.* Pascual Sastre: "Víctor Balaguer...", 110. El texto, en los *Anales de la guerra de Italia...* (1866).

[89] *Cit.* Forment: "Nacionalismo y hecho religioso...", 127.

[90] Un ejemplo, en Juan Manuel Ortí y Lara: "Las nacionalidades pequeñas": *El pensamiento español,* 26 de enero de 1867, pág. 49-51. Puede consultarse en .

Sapientiae Christianae (1890) que estamos obligados a *tener amor a la patria y a la autoridad que la gobierna.* Cierto que usaba una expresión –la de *patria*- que no era sinónimo de *nación,* sino que se empleaba –en la misma tradición romanocristiana- para designar *el lugar* de nacimiento o de arraigo; lugar que, en efecto, al constituir una *sociedad,* es naturalmente *político,* en el sentido de que requiere, por naturaleza, una *autoridad.* Pero tampoco era sinónimo de *Estado* y, sin embargo, el papa parecía darlo a entender cuando sacaba la conclusión a la que pretendía llegar con aquella reflexión sobre el patriotismo, que era la de que

> "parece que el Estado exige de los ciudadanos una manera de obrar, y otra contraria la religión cristiana, lo cual ciertamente proviene de que los que gobiernan los pueblos, o no tienen en cuenta para nada la autoridad sagrada de la Iglesia, o pretenden que ésta les esté subordinada"[91].

Para entonces, muchos católicos –no pocos de ellos, eclesiásticos- habían caído en la trampa de aprovechar el celo *nacionalista* para asegurar la fe de los fieles. En Francia, del *fils aîné de l'Église* –Clodoveo y sus sucesores en el trono franco y francés- se había pasado a hablar, en el siglo XVIII, de la propia Francia como *fille aînée de l'Église*[92]. La misma palabra *nacionalismo,* nacida en el siglo XVIII, adquiría por esos días, precisamente, el sentido político soberanista. Se lo daban los *nationalists* irlandeses –católicos- antes de que mediara el XIX[93] y lo corroboró el periodista y político francés Maurice Barrès en su periódico *La cocarde* y, especialmente desde 1892, que fue cuando publicó "*La querelle des nationalistes et des cosmopolites*", en *Le figaro* del 4 de julio, y otros artículos acerca de la reclamación, para Francia, de la Alsacia y de la Lorena. (Lo cual quiere decir que la palabra *nacionalismo,* en la nueva acepción, era una novedad a finales de siglo en los países latinos y así hay que comprender que Sabino Arana decidiera

---

[91] *Cit.* Forment: "Nacionalismo y hecho religioso...", 119. *Vid.* también José Fermín Garralda Arizcun: "La patria en el pensamiento tradicional español (1874-1923) y el 'patriotismo constitucional'": *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada,* ix (2003), 35-136.

[92] Según Tallon: *Conscience nationale...,* 8.

[93] En puridad, en *The shorter Oxford English dictionary,* cit., *supra,* voces "Nationalism" y "Nationalist", la acepción política soberanista se documenta en 1885 y 1846 respectivamente, en ambos casos en realción con el autonomismo o separatismo irlandés.

llamar *Partido Nacionalista Vasco* a lo que hasta entonces había denominado *Bizkai Buru Batzar*[94].)

La suerte estaba echada. Si Irlanda, Francia o España (o Cataluña, o las Vascongadas) eran católicas, ¿qué mejor cosa que respaldar un movimiento político que se comprometiera a luchar por que siguieran siéndolo? Los católicos europeos no se dieron cuenta de que esto suponía insistir en la reducción del catolicismo a moral –ahora, a *moral nacional*- y que añadía incluso la conveniencia de que esa moral la sostuvieran y mantuvieran los gobernantes por medio del ejercicio del poder[95].

Reléanse ahora los escritos de los teóricos nacionalistas –de los diversos nacionalismos- del siglo XIX y se observará hasta qué punto el suyo era un nacionalismo moralizante, abrumadoramente moralista. Buena parte de su justificación –junto a la existencia de una raza, de una historia, de una lengua o de una cultura (que es precisamente moral)- se apunta a denunciar la inmoralidad de los opresores –presuntos o reales- como contraste con la población autóctona que debe huir, por tanto, de aquélla:

> "Todo el mundo sabe que los maketos no sienten la menor repugnancia en llamar a la puerta para pedir limosna y exagerar sus necesidades -se lee el 24 de mayo de 1894 en *Bizkaitarra,* el periódico de Sabino Arana-, resultando que, de atenderlos, sólo se consigue muchas veces fomentar la vagancia y los vicios. Los euskerianos, por el contrario, tienen ordinariamente bastante dignidad para encubrir sus necesidades y no mendigar, llevándola a veces hasta la exageración de dejarse morir de hambre por no pedir: es preciso buscarlos.
>
> "[...] no es muy puesto en razón el lanzarse a catequizar al malo, abandonando al bueno. Decimos esto porque nuestros paisanos son por lo común religiosos, por su carácter natural y su educación, y los de fuera carecen en su mayoría de estas cualidades y son mendigos de profesión; y es preciso conservar y

---

[94] No encuentro en ningún lugar, de la ya ingente bibliografía sobre el nacionalismo vasco, la fecha de fundación del PNV, con este nombre. Arana emplea ya esta denominación (*Partido Nacionalista Vasco*) en el cablegrama que dirige al presidente Roosevelt el 25 de mayo de 1902 (*apud* Arana-Goiri'tar Sabin [Sabino de Arana-Goiri]: *Obras completas,* t. I, 2ª ed., San Sebastián, Sendoa Argitaldaria, 1980, pág. XLIII.

[95] Hablo de los católicos europeos –generalizando ya excesivamente- porque los de otros continentes tuvieron otros rasgos. *Vid.* por ejemplo Claudio Lomnitz: *Deep Mexico, silent Mexico: An anthropology of nationalism,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, xxiii + 354 págs

perfeccionar la instrucción de los primeros, para que la traduzcan en los actos de su vida y sean honrados, mientras que es poco menos que imposible el traer a buen camino a los segundos.

"[...] favorecer la irrupción de los maketos es fomentar la inmoralidad en nuestro país; porque si es cierto que las costumbres de nuestro Pueblo han degenerado notablemente en esta época, débese sin duda alguna a la espantosa invasión de los maketos, que traen consigo la blasfemia y la inmoralidad.

"[...]

"Puesto que los españoles componen las tres cuartas partes de la población de Bilbao y sus cercanías, acojan ellos a los suyos; que nosotros ya nos arreglaremos para socorrer a los nuestros"[96].

Y unos días después:

"[...] Sin tesoro, sin patriotismo en los gobernantes, sin fe en los súbditos, sin moralidad, sin disciplina, sin fuentes de riqueza, y exento el pueblo de laboriosidad, de cultura y aun de civilización, viene a ser la decadente España la nación más atrasada de Europa: la irrisión del mundo entero.

"[...]

"Es necesario que sepan los bizkaínos anticatólicos (pocos por fortuna) que para ser patriota es indispensable aceptar en todas sus partes el lema tradicional *Jaungoikua eta Lagizarra;* que no hay en la política bizkaína nada que se parezca a los ateos principios del racionalismo y naturalismo"[97].

Etcétera etcétera[98].

Incluso en un escrito tan ponderado y comprensivo como es *La tradició catalana* del obispo Torras y Bages (1892) se aboca a la misma reducción del catolicismo a moral. Pero sin odio[99].

---

[96] Arana-Goiri: *Obras completas,* t. I, pág. 296-297.

[97] *Bizcaitarra,* 21 de julio de 1894, *ibidem,* I, 317 y 319.

[98] *Vid.* Santiago de Pablo: "Entre el cielo y la tierra: Iglesia y nacionalismo vasco", en *La cuestión religiosa en la política española,* coord. por Paulino Castañeda Delgado y Manuel J. Cociña y Abella, Sevilla, Caja Sur y Academia de Historia de la Iglesia en España y América, 2004, pág. 125-158.

[99] En lo que sigue, salvo que indique otra cosa, gloso de propio intento la defensa que, del prelado catalán, ha hecho Alfonso Carlos Amaritiáin: "Torras i Bages: La tradición catalana y el nacionalismo": *Pensamiento y acción,* 26 de febrero de 2004. Se trata de una réplica a Fernando de Haro: "Poco lliure la Catalunya del tripartito": *Páginas para el mes,* enero de 2004 (www.paginasparaelmes.com). Los textos entrecomillados de Torras y Bages proceden, sin embargo, de Forment: "Nacionalismo y hecho

Torras no habla de *nación,* sino de *región.* Pero no hay que dar a ese término más que el bondadoso afán de evitar que se evoque el separatismo. El obispo de Vich concebía Cataluña como parte de España, aparte de que fue justamente en 1892 y en Francia cuando y donde Maurice Barrès dio la acepción soberanista a la expresión *nacionalismo.*

El punto de partida de Torras y Bages es la más estricta tradición romanocristiana de la idea de *patria:* "La Patria no es una institución del derecho humano y positivo, sino del divino y natural", y su finalidad –que es también natural- estriba en "ordenar las inclinaciones sociales del hombre", entendiendo por tales la *civilización.* "Por eso la civilización es la primera necesidad de los hombres, como la agricultura es la primera necesidad de la tierra". Y "los hombres no se enamoran de ideas abstractas y, para poner amor a la patria, han de encontrar identificados sus sentimientos, intereses y costumbres con los lugares en que nacen y viven". "Este sentimiento instintivo es un principio civilizador".

Pero enseguida pasa a hablar de *región* en términos que no ocultan su idea de que la *región* a que se refiere no es sino la reducción de una *nación* –que ha sido tal-, y no de una *patria* –según la antigua distinción que hemos visto- a la unidad política de una *Nación-Estado:* Cataluña en España. "El verdadero, natural y constante amor de patria –explica- nace en la región; fuera de ella podrá producirse un sentimiento parecido a aquella afección, una aproximación, pero no ella misma con toda su substancia, integridad y hermosura". Y una *región* es lo que se entendía antes por *nación...,* que Torras y Bages considera un *estado.* "Tenemos dentro de España las grandes regiones formadas por las que fueron en el pasado gloriosas naciones con vida propia, con lengua peculiar algunas de ellas, todas con historia, tradiciones y leyes en conformidad con su temperamento".

La *región* –afirma en concreto- es una *federación de familias unidas entre sí con estrechísimos lazos naturales.* Y es ella la que suscita el *sentimiento de patria:* "El *sentimiento humano,* fundado en la unidad de naturaleza entre los hombres y que nos liga a todos los unos con los otros; y el *sentimiento nacional,* nacido de la unidad de leyes o instituciones fundamentales entre diferentes pueblos que forman una nación" son "nobilísimos, debemos cultivarlos con amor; pero las

---

religioso...", 123-126, 140, 144-145, 149. *Vid.* además Ángel Caldas i Bosch: *Torras i Bages, pastor de Catalunya,* Barcelona, Abadia de Montserrat, 1987, 238 págs.

relaciones humanas, para ser perfectas, necesitan además este *sentimiento de patria,* esencialmente regionalista, que fija la cierta vaguedad del sentimiento humano y da fuerza al sentimiento nacional". Bien entendido que "nuestra España es una legión de pueblos, juntos lo hacen todo. La Providencia nunca yerra; ni cuando les pone en un territorio y los une." "Amamos el regionalismo, que es lo contrario del separatismo, la condición necesaria de las uniones permanentes y felices, la representación de la equidad fraternal entre los hombres".

Ahora bien, el *regionalismo* aboca al *salvajismo* si no la orienta la fe cristiana. "En una época de civilización avanzada es imposible el regionalismo sin una influencia fortísima cristiana; sin la influencia del Espíritu divino, la carne arrastra al hombre a las grandes y uniformes unidades; [...] vendrá, es cierto, a no tardar demasiado la disolución, porque la carne es corruptible". Ahora bien, por misericordia de Dios, lo catalán es esencialmente cristiano. Sólo siendo fiel a su tradición, que es cristiana y católica, puede resurgir Cataluña, por contraste con el resto de España, cuyo espíritu se ha hecho débil. "[...] esperamos el sol vivificante de la nación catalana *oriens ex alto".* Y "el oriente y el ocaso de nuestra nación en su ser propio e independiente, coinciden exactamente con el oriente y el ocaso de la filosofía escolástica". Ése es, por tanto, su futuro[100].

La defensa de lo catalán no sólo corresponde, en suma, a la más que legítima reivindicación del respeto a la cultura catalana, sino al temor al contagio del liberalismo central, el de los gobernantes de Madrid. Es, así, una propuesta moral: una seguridad moral ante la inmoralidad invasora. El retroceso de la lengua catalana ante el castellano y el cambio de costumbres,

---

[100] En el fondo, ese reduccionismo es el que constituye –a mi juicio- la insuficiencia de la tesis de Vicente Cacho Viu: *El nacionalismo catalán como factor de modernización,* Barcelona y Madrid, Residencia de Estudiantes, 1998, 236 págs. Cacho entiende que el acierto de los católicos catalanistas, en contraste con los católicos integristas del resto de España, fue el de conducir a los demás católicos catalanes a una adecuada colaboración en la política por la vía de convertir lo catalán en propuesta católica moral. No advierte quizás que un catolicismo que sólo fuera esto se abocaba a la extinción. Es secundario que, además, minusvalore la influencia del integrismo catalán (por medio de Félix Sardá y Salvany principalmente) en la formación, orientación y extensión del integrismo español. *Vid.* al respecto Antonio Moliner Prada: *Félix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración,* Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000, 294 págs. Por cierto que de este libro –y de nuestro conocimiento directo de la obra de Sardá- se desprende con claridad que la suya –la del integrismo "español"- no dejaba de ser otra propuesta en la que tendía a reducirse el catolicismo a moral; una moral respaldada por el poder político.

abandonando las heredadas de los mayores, se presentan al buen prelado como amenaza de la inmoralidad, que hay que evitar, por tanto, defendiendo esas costumbres y esa lengua.

En puridad, en los conceptos que maneja Torras y Bages, late directamente (pero inconscientemente) el pensamiento de Herder y Fichte: *Cataluña es una obra de Dios, no de los hombres; lo único que pueden hacer los hombres es deshacerla. Cataluña tiene un "espíritu" y, si el espíritu de la patria vive, tendremos patria; si muere, morirá ella misma.*

Ahora bien, el espíritu implica un modo de ser y, por tanto, una ética y, para que cumpla su fin moralizador, la cultura catalana ha de asegurarse por medio de la lengua y de una *ley propia* (fuero o autonomía, diríamos hoy). Eso es, por otra parte, lo que debe permanecer. Las culturas y los pueblos sobreviven a los Estados, que son una creación accidental y mudable.

La reducción aún se acentuaría en los años siguientes, cuando Narcìs Verdaguer, Francesc Cambó o Joan Esterlich se inspiraran en el nacionalismo organicista de Maurras y la *Action française,* en donde lo cristiano quedaba reducido estrictamente a componente principal del "ser francés" que debía hacerse realidad en la Nación-Estado francesa[101].

¿Pero es que no existía un nacionalismo español, también católico[102]?

El derecho a la autodeterminación de los pueblos: su génesis y bautismo

Así que alguien tuvo que imponer el otro criterio –el plebiscitario, ya que no valía el cultural- y no lo hizo tampoco de la mejor manera. En 1866, Engels ya había escrito que el proletariado debía reconocer la independencia política y la "autodeterminación" (textualmente, el *derecho a disponer de sí mismo)* de las naciones grandes, importantes de Europa, y, en

---

[101] Sobre el primero, Joaquim Coll i Amargós: *Narcís Verdaguer i Callis i el catalanisme possibilista,* Barcelona, Abadia de Montserrat, 1998, 553 págs. Pero, sobre todo, Pedro Carlos González Cuevas: "Charles Maurras en Cataluña": *Boletín de la Real Academia de la Historia,* xcv, núm. 2 (1998), 309-361. Lo que podríamos considerar transición entre el regionalismo (en puridad, homónimo de nacionalismo, por lo que hemos explicado en el texto) de Torras y Bages y el de los seguidores catalanes de la Acción francesa, en Enric Jardí: *El pensament de Prat de la Riba,* Barcelona, Alpha, 1983, 156 págs.

[102] *Vid.* Javier Moreno Luzón: "Memoria de la nación liberal: El primer centenario de las Cortes de Cádiz": *Ayer,* núm. 52 (2003), 207-236.

cambio, que era absurdo el *principio de las nacionalidades,* sobre todo tal como lo aplicaba Napoleón III, como forma de equiparar cualquier nación pequeña a las mayores. Se discutía sobre la conveniencia o no de reconstruir el Estado polaco. Engels era de la opinión de que, en el fondo, Napoléon III y el zar, cada uno por su lado, tirando de Polonia hacia el oeste el uno y hacia el este el otro, lo que hacían era manipular un principio político teórico en su propio y exclusivo provecho.

En los restantes años del siglo XIX, el problema se proyectó, sin embargo, sobre las discusiones de los congresos socialistas internacionales, en las cuales –y en la publicística a que dieron lugar- fue cambiando el concepto de *principio de las nacionalidades* por el de *derecho de autodeterminación de los pueblos.* Este último acabó de definirse en el congreso de la II Internacional celebrado en Londres en 1896, al discutirse una moción de la Unión en el Extranjero de los Socialistas Polacos donde se proponía que el restablecimiento de una Polonia independiente fuese acordado como objetivo básico del proletariado internacional[103]. Lo que se acordó fue esto:

> "Este Congreso declara que afirma el pleno derecho de todas las naciones a la autodeterminación y expresa su simpatía por los trabajadores de todos los países que sufren bajo el yugo del absolutismo militar, nacional o de otro tipo."

Pero se aclaraba a continuación que lo importante seguía siendo la conciencia de clase, que era internacional:

> "Este Congreso hace un llamamiento a los trabajadores de todos esos países para que se incorporen a las filas de los trabajadores con conciencia de clase de todo el mundo a fin de que, todos juntos, luchen para derrotar al capitalismo internacional y para lograr los objetivos de la socialdemocracia internacional"[104].

---

[103] Sobre el contexto de la iniciativa de los representantes socialistas, Brian Porter: "Thy Kingdom come: Patriotism, prophecy, and the Catholic hierarchy in nineteenth-century Poland": *The Catholic historical review,* lxxxix, núm. 2 (2003), 213-139.

[104] La cita, con la expresión alemana *Selbstbestimmungsrecht,* la recoge Lenin en 1914, en los artículos que menciono a continuación, remitiendo a las actas alemanas del Congreso: *Verhandlungen und Beschlüsse des internationalen sozialistischen Arbeiterund Gewerkschafts-Kongresses zu London, vom 27. Juli bis 1. August 1896*, Berlin l897, S. 18. Sin embargo, Obieta advierte que, "según se dice, la habían aplicado a las nacionalidades los filósofos alemanes radicales ya desde 1848": *El derecho humano a la autodeterminación..., cit. supra,* 13. La expresión "*the right of self-determination for all nations forming part of the State",* en el programa de 1903 del Parido ruso Socialdemócrata del Trabajo: *cit.* Antonio Cassese:

Los socialistas se dividieron en torno a cómo definir aquel derecho y en torno a cómo reconocerlo –o a no reconocerlo- y, al final, tuvo que intervenir el propio Lenin, en la serie de artículos publicados entre abril y junio de 1914 en la revista *Prosvechtchenia,* donde quedó definitivamente delineada la reivindicación, al menos para el mundo comunista que le fue fiel. Ya es significativo que el título de la serie se pueda traducir por *El derecho de las naciones a la autodeterminación*[105]. Los bolcheviques discutían, concretamente, si ese derecho debía ser o no reconocido en el internacionalismo socialista. En el imperio ruso, los zares mantenían sometidos a muy diversos pueblos, algunos de los cuales –entre tantos, los chechenos- venían dando muestras de insumisión desde antiguo. Y, como aquellos marxistas tenían el propósito de acabar con los zares, se preguntaban qué se haría con esos pueblos irredentos que, con toda seguridad, aprovecharían la caída del imperio para independizarse, en vez de poner por encima de todo la solidaridad –internacional- de clase[106].

Así ocurrió. En junio de 1917, en el I Congreso de los *soviets,* se tomaba el acuerdo de proclamar *el derecho a disponer de sí mismos* por todos los pueblos de Rusia; en julio de 1918, en el V Congreso, se disponía que, en la constitución de la naciente República Socialista Federativa Soviética Rusa,

---

Self-determination of peoples: A legal reappraisal, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pág. 14.

105 Pueden encontrarse en . Una reelaboración de todo ello, en S. Kaltajchián: *El leninismo sobre las naciones y las nuevas comunidades humanas internacionales,* Moscú, Editorial Progreso, 1977, 516 págs.

106 *Cfr.* Georges Haupt, Michael Löwy y Claude Weill: *Los marxistas y la cuestión nacional: La historia del problema y el problema de la historia,* 3ª ed. ampl., Barcelona, Editorial Fontamara, 1984, 172 págs., especialmente 52 (congreso de 1896), 79 (*Prosvechtchenia*), 117-172 (posiciones de Marx y Engels). Ved también *A state of nations: Empire and nation-making in the age of Lenin and Stalin,* ed. por Ronald Grigor Suny y Terry Martin, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2001, xi + 307 págs. La situación desde 1917 a la quiebra de la URSS, en el propio Ronald Grigor Suny: *The revenge of the past: Nationalism, revolution, and the collapse of the Soviet Union,* Stanford, Stanford University Press, 1993, 200 págs. Desde el punto de vista de estricta y exclusiva doctrina jurídica, sin apenas referencias históricas, Segundo Ruiz Rodríguez: *La teoría del derecho de autodeterminación de los pueblos,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, 181 págs. Referencias documentales relativas al congreso de Londres de 1896, en Georges Haupt: *La deuxième Internationale, 1889-1914: Étude critique des sources, essai bibliographique,* La Haya, Éditions Muton, 1964, pág. 149-169 (donde no encuentro alusiones, sin embargo, a la propuesta polaca).

constara expresamente *el derecho de autodecisión de los pueblos*[107].

Sólo que los que se derrumbaron en la primera guerra mundial fueron tres imperios y no uno (el ruso, el austrohúngaro y el turco) y en los tres se daba la misma circunstancia que acabamos de ver en Rusia. El problema del futuro de aquellos pueblos sojuzgados se había convertido, con ello, en un enorme problema internacional. Y el presidente de los Estados de Unidos de América, Woodrow Wilson, en mensaje al Congreso de 11 de febrero de 1918, no había dudado en proponer también la *self-determination* para esos pueblos, denominándola ya como un concepto establecido:

> "Las aspiraciones nacionales –dijo- deben ser respetadas; ahora, los pueblos sólo pueden ser dominados y gobernados con su consentimiento. La *autodeterminación* no es una mera frase. Es un principio imperativo de acciones que, en adelante, los gobernantes ignorarán por su cuenta y riesgo"[108].

Para entender que un demócrata norteamericano como Wilson hiciera suyo de esa forma un principio de perfil bolchevique hay que tener en cuenta que el presidente norteamericano era un *sudista* y, como otros *sudistas,* había asimilado el pensamiento democrático nacionalista, de corte mazziniano, que se había desarrollado en Europa en torno al *principio de las nacionalidades*[109]. Y no se puede decir que desconociera la realidad política de Europa porque era justamente un estudioso del derecho, que había llamado la atención años antes por con un libro sobre *El estado* (1896[110]).

---

[107] Ambos textos, en Danilo Castellano: *Racionalismo y derechos humanos: Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la "modernidad",* Madrid, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, 2004, pág. 41.

[108] "*National aspirations must be respected; peoples may now be dominated and governed only by their own consent. 'Self-determination' is not a mere phrase. It is an imperative principle of actions which statesmen will henceforth ignore at their peril*": *apud* www.lib.byu.edu/~rdh/wwi/1918/wilpeace.html. *Vid.* Derek Benjamin Heater, *National self-determination: Woodrow Wilson and his legacy,* Nueva York, St. Martin's Press, 1994, xxiii + 225 págs.

[109] La conexión explícita entre el pensamiento de Mazzini y el de Wilson, por medio de algunos de sus asesores más cercanos, en Richard A. Webster: "Tra Mazzini e Wilson: Il colonnello onorario Edward M. House", en *Il mazzinianesimo nel mondo,* a cura di Giuliana Limiti, t. I, Pisa, Istituto Domus Mazziniana, 1995, pág. 395-398. *Vid.* también Denis Mack Smith: *Mazzini,* 2ª ed., Milán, Rizzoli, 1993, 410 págs.

[110] Woodrow Wilson: *The state: Element of historical and practical politics: A sketch of institutional history and administration,* Boston, D.C.

En 1918, se limitó a reformular el *principio de las nacionalidades* con las palabras que había puesto sobre el tapete internacional la revolución rusa de Octubre: *el derecho de las naciones a autodeterminarse.*

Y, con él, el círculo se cerró. No había más que hablar: no sólo había naciones, sino que podían invocar el principio de las nacionalidades para independizarse políticamente y, además, era necesario reconocérselo como un derecho a la autodeterminación, que conllevaba la imposición de la democracia (aunque fuera entendida al naciente modo soviético). Había nacido el derecho a la autodeterminación de los pueblos.

La verdad es que no pocos de los propios rusos se habían movilizado en 1914, incluidas muchas mujeres, en la primera guerra mundial, lo habían hecho por patriotismo o por nacionalismo (ruso[111]) y, de facto, no sería precisamente autodeterminación nacional lo que se impondría a la postre en el área de influencia de lo que luego fue la Unión Soviética. Pero la suerte estaba echada. El principio de autodeterminación de los pueblos se recogería y desarrollaría sucesivamente en la Carta de las Naciones Unidas en 1945 y, en la propia ONU, sucesivamente, en la Declaración sobre la concesión de independencia a los países y pueblos coloniales en 1960, en los dos Pactos internacionales de derechos humanos en 1966, en la Declaración sobre los principios de derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados en 1970...[112]

Ciertamente, hasta Pío XII, ningún papa hizo suyo ese principio. Incluso se insistió, cuando hizo falta, en emplear la palabra patria –y no la de nación- y en recordar la doctrina tradicional –de santo Tomás- del amor a la patria como deber de justicia. En 1930, en su alocución de Navidad, Pío llamó la

---

Heath, 1896, xxxvi + 686 págs. Se hicieron varias reediciones. La castellana, *El estado: Elementos de política histórica y práctica,* Introducción de Oscar Brownin, Traducción y estudio preliminar de Adolfo Posada, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1904, 2 vol. Sobre la recepción del pensamiento político de Wilson en el mundo hispano, varios de los artículos publicados en *La nación,* de Buenos Aires, entre 1917 y 1922, del jurista español Adolfo Posada: *Actitud ética ante la guerra y la paz,* Madrid, Caro Raggio editor, 1923, 322 págs.

111 *Vid.* Melissa K. Stockdale: "'My death for the motherland is happiness': Women, patriotism, and soldiering in Russia's Great War, 1914-1917": *The American historical review,* cix, núm. 1 (2004), 78-116.

112 Los examina Felipe Gómez Isa: "El derecho de autodeterminación en el derecho internacional contemporáneo", en Etxeberria *et al.: Derecho de autodeterminación y realidad vasca, cit. supra,* pág. 282-290.

atención sobre las consecuencias graves que conllevaría la prevalencia de «un duro nacionalismo, es decir el odio y la envidia en lugar del mutuo deseo del bien, la desconfianza y la sospecha en vez de la confianza fraternal, la rivalidad y la lucha en lugar de la concorde cooperación, la ambición de la hegemonía y de preponderancia en vez del respeto y de la protección de todos los derechos, incluso los de los débiles y de los pequeños».

> "Por lo que toca a las naciones en sus relaciones mutuas –añadiría en la *Quadragesimo anno* (1931), al referirse a la confusión de lo político y lo económico-, se ven dos corrientes que manan de la misma fuente: de una parte, el nacionalismo o también el imperialismo económico; y de otra, el no menos funesto y detestable internacionalismo del capital, o sea, el imperialismo internacional del dinero, para el cual la patria está donde se está bien".

En la encíclica *Mit brenender Sorge* (1937), no empleó, en cambio, la palabra *nacionalismo*, pese a que la oportunidad era clara. Que sí hizo suya, por el contrario, Pío XII, claro es que para rechazarla y para retornar –tácita pero claramente- al viejo concepto romanocristiano de nación:

> "La substancia del error –dijo en el radiomensaje navideño de 1954- consiste en confundir la vida nacional en sentido propio con la política nacionalista: la primera, derecho y gloria de un pueblo, puede y debe ser promovida; la segunda, como germen de infinitos males, nunca se rechazará suficientemente. La vida nacional es, por sí misma, el conjunto operante de todos aquellos valores de civilización que son propios y característicos de un determinado grupo, de cuya espiritual unidad constituyen como el vínculo. Al mismo tiempo, esa vida enriquece, como contribución propia, la cultura de toda la humanidad. En su esencia, pues, la vida nacional es algo no político"[113].

Pero el problema apareció cuando Juan XXIII tomó una decisión de incalcubles consecuencias –y enormemente beneficiosa a mi juicio- que fue la de dirigirse al mundo no sólo para arrojar luz sobre sus problemas, sino de manera que le entendieran inequívocamente; cosa que no cabía conseguir, a esas alturas, con el discurso y el léxico escolástico. Desde Juan XXIII, y más en el Concilio Vaticano II, y más aún Pablo VI y Juan Pablo II, dieron en emplear las mismas palabras con las que describía sus posturas la gente culta de su tiempo, incluida

---

[113] *Apud Doctrina Pontificia,* t. II: *Documentos políticos,* Madrid, La Editorial Católica, 1958.

la agnóstica[114]. Y eso creó problemas conceptuales que no siempre resolvieron ni los propios pontífices ni los teólogos que les eran más fieles y que, muchas veces, por serlo, se limitaron a glosarlos sin ayudarles a perfilar su pensamiento.

En el tema que nos ocupa, el hecho apuntó ya en el documento conciliar *Ad gentes divinitus* (1965), donde se usaban con apariencia de sinónimos las expresiones *patria* y *raza* (en rigor, estirpe) y *amor a la patria* y *nacionalismo:*

> "Cultiven como buenos ciudadanos verdadera y eficazmente el amor a la patria, evitando enteramente, con todo, el desprecio de las otras razas y el nacionalismo exagerado y promoviendo el amor universal de los hombres"[115].

Y lo mismo ocurrió cuando Pablo VI y Juan Pablo II se hicieron cargo de afirmar –como afirmaron- el *derecho de autodeterminación de los pueblos.* No siempre recordaron que ese derecho procedía de la composición *personal* de cualquier *pueblo* y que era al ser humano –a la persona- a quien correspondía primariamente el derecho en cuestión, entendido como derecho a formar sociedad con otros para buscar el bien común; de suerte que *el pueblo* no es sino el resultado del ejercicio de ese derecho por las personas que deciden formarlo. Y ese silencio fue fundamental porque dio pábulo a la creencia de que eran *los pueblos* los que se constituían en sujetos jurídicos primarios y, por ello, en depositarios de la *soberanía* –no ya la mera *auctoritas,* sino la soberanía absoluta- que se genera cuando el pueblo se constituye. Soberanía que, por serlo –y por no someterse, por tanto, a defender el bien común, ni mucho menos a la ley natural y a la divina como decían los antiguos-, permitiría a ese *pueblo* reconstituirse –componerse de otra manera, recomponerse o descomponerse- continuamente, sin otra cortapisa que la *voluntad nacional.*

Porque la equivocidad –a esos efectos- de la palabra *pueblo* se resolvió, sin razón alguna, identificándolo con *nación.*

Y surgió, consecuentemente, una inagotable reflexión –que era un callejón sin salida- acerca de qué era una *nación* y quién era, por tanto, el sujeto de la soberanía, que se suponía

---

[114] En este sentido, G. Alberigo: "Le attese di un'epoca e il Concilio Vaticano II": *Cristianesimo nella storia,* núm. 22 (2001), 775-797.

[115] *Vid.* Forment: "Nacionalismo y hecho religioso...", 119-120 (Pío XII y Vaticano II), 120-123 (santo Tomás). El texto latino original es éste: "*boni cives amorem Patriae vere et efficaciter colant, alienae tamen stirpis contemptum et nationalismum exacerbatum vitent omnino, amorem hominum universalem promoveant."*

nacional. Las tradiciones de Sieyès y de Fichte habían acabado por confluir y, sorprendentemente, por confundir el magisterio de la Iglesia, siquiera fuera en sus expresiones menos solemnes[116].

El nuevo planteamiento contrastaba, visiblemente, con aquella antigua filosofía política católica del siglo XVI según la cual el derecho a constituirse en comunidad política es un derecho *personal,* que la comunidad adquiere por la reunión de las personas que la constituyen; derecho que tiene como fin el bien común y que, por tanto, una vez ejercido, se supedita al bien común (aunque forme parte del bien común el respeto –también político- a las personas, familias, *naciones* y todas las demás comunidades que constituyan la sociedad política soberana).

En último término, era el mismo concepto de *soberanía,* como derecho absoluto, el que quedaba en entredicho.

Los problemas que todo lo anterior acarreó seguían vivos cuando se escribía este libro[117].

---

[116] Una muestra paradigmática del error de glosar a los papas, en vez de contribuir a definir teológicamente los conceptos que emplean, en las obras de los teólogos Joan Costa Bou, *Nación y nacionalismo: Una reflexión del magisterio pontificio contemporáneo,* Madrid, Unión Editorial y Asociación para el Estudio de la Doctrina Social (AEDOS), 2000, 255 págs., y Antoni M. Oriol y Joan Costa: *Hecho nacional y magisterio social de la Iglesia: Reflexión sobre la quinta parte y la conclusión de la Instrucción pastoral "Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias", de la LXXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia episcopal española (Madrid, noviembre de 2002),* Barcelona, Tibidabo Ediciones, 2003, 241 págs.

[117] *Vid. Soberanía, un principio que se derrumba: Aspectos metodológicos y jurídico-políticos,* comp. por Roberto Bergalli y Eligio Resta, Barcelona, Paidós, 1996, 206 págs. Un caso muy concreto, el del valle de Arán en Cataluña y el de Cataluña en España: al principio del tercer milenio, el presidente del Gobierno de la Comunidad Autónoma Vasca anunció al Gobierno español que sometería a referéndum de los vecinos de la Comunidad la posibilidad de reformar su estatuto de autonomía de manera que pasara a convertirse en un *estado libre asociado de España.* Los catalanistas más moderados, en los meses y años siguientes, fueron dando a entender que a ellos les interesaba,si no la misma solución, por lo menos una mayor autonomía. Las elecciones de marzo de 2004, que dieron el poder al Partido Socialista en condiciones precarias –con el Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero sin mayoría parlamentaria- dieron alas a unos y a otros para confirmar su exigencia; pero sobre todo se la dio a los catalanistas independentistas, que obtuvieron muy buenos resultados y no dudaron en reclamar, como mínimo, las condiciones que reclamaban para sí los nacionalistas vascos. Pues bien, la lógica no se hizo esperar y, en Cataluña, los representantes del valle de Arán no dudaron en reclamar lo mismo en relación con Cataluña.

Con una añadidura. Y es que, de la manera que veremos en otra ocasión, el vaciamiento del racionalismo –aquella línea "canónica" que partió de Suárez y Descartes y parecía haber acabado en Nietzsche- terminó por ganar también una buena parte del nacionalismo católico.

Este singularísimo enlace tuvo dos primeros "momentos" significativos: uno, el que condujo –en su expresión más radical- al fascismo católico; el otro, el que abocó al nacionalismo como absoluto identitario y, por ello, acabó por alejarlo de la propia fe en Dios.

El enlace del fascismo con Nietzsche[118] –cosa distinta del enlace del fascismo con el catolicismo- se percibe con claridad en *Il trionfo della morte* de Gabriel d'Annunzio (1889-1894[119]) y en las *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel (1908) (por buscar expresiones literarias que lo hagan palmario, aunque lo que se difundiera como fascismo fueran más actitudes que ideas y, para comprenderlo, haya que examinar muchos otros aspectos, que no tienen que ver con la reflexión filosófica). En ellos y casi todos los demás, se partía de la idea –compartida coetáneamente por gente tan ajena como Lenin- de que el mundo lo mueven las minorías de activistas que saben realmente lo que quieren. A enlazar esto con la política que llevaba al fascismo, contribuyeron de manera importante los italianos Gaetano Mosca y Rodolfo de Mattei. Afirmaban que todo sistema político se hace realidad por obra de una clase dirigente, que es distinta en cada coyuntura de la historia pero que es donde anida la intuición del proyecto a llevar a cabo por los demás, que, por la tanto, deben sometérsele y dejarse inspirar y conducir.

En términos morales –en puridad, en términos amorales de factura nietzscheana-, esto no tenía que ser "moral" precisamente y, en consecuencia, no había que descartar el empleo de la violencia, en cuya importancia influyó Sorel (quien, paradójicamente, no la propuso para los nacionalistas, sino para los sindicalistas revolucionarios y antiburgueses). Sorel, no obstante, subrayó la importancia del *mito* en el enlace

---

[118] Sobre lo que sigue, Renzo De Felice: *Le interpretazioni del fascismo,* Bari, Laterza, 1989, 290 págs.; Zeeb Sternhell, M. Sznajder y M. Asheri: *El nacimiento de la ideología fascista,* Madrid, Siglo XXI de España, 1994, 418 págs., entre el sinfín de autores que se han aproximado al asunto.

[119] *Vid.* G. Michelini: *Nietzsche nell'Italia di D'Annunzio,* Palermo, Flaccovio editore, 1978.

entre la minoría dirigente y el pueblo: para mover a éste, la minoría dispuesta a la acción tenía que configurar un señuelo que diera a los demás una fuerza instintiva y emocional suficiente. Como Sorel hablaba para los sindicalistas revolucionarios principalmente, propuso *la huelga general* como el mito idóneo (y a fe que lo logró[120]). Pero el mito podía ser también *la nación,* como lo fue en d'Annunzio.

El fascismo terminó de expresarse así como la exaltación de los valores nacionales, encarnados en un jefe y alimentados por un partido de activistas que debían dirigir y arrastrar al pueblo, si hacía falta, también con la violencia.

Y confluyó con el racismo, que había dado un paso adelante conceptual de primera importancia con el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* de Josef Arthur de Gobineau (1854)[121]. Gobineau, entre otras cosas, hizo suya una tesis que ya conocemos –la de Boulainvilliers, que empleó la palabra "raza" (*race*) para afirmar la necesidad de distinguir entre el origen de la nobleza francesa, que sería descendiente de los francos (y formaría por tanto la *nación franca,* de sangre germana), y el resto, que provendría de los galorromanos sometidos por los francos: *nación galorromana* que carecería de los valores articuladores y fortalecedores de aquéllos, según decíamos- y concluyó que los temores que albergaba Boulainvilliers en los *Ensayos sobre la nobleza francesa,* publicados a título póstumo en 1732, para el caso de que los franceses no actuaran en consecuencia con su visión de la nobleza originariamente franca, se habían cumplido puntualmente con la revolución de 1789. La Revolución francesa, en efecto, había arrumbado la vieja aristocracia de ascendencia galorromana.

Había que reconducir la política –la del mundo entero- de manera que se enmendara este gravísimo fracaso. Y eso enlazó

---

[120] *Vid.* M. Charzat: *Georges Sorel et la Révolution au XX siècle,* 1977, 296 págs.; J. Roth: *The cult of violence: Sorel and Sorelians,* Berkeley y Londres, University of California Press, 1980, 359 págs. , y las reflexiones de Sergio Romano: "Sorel e Mussolini": *Storia contemporanea,* xv, núm. 1 (1984), 123-134 .

[121] La bibliografía sobre lo que sigue es amplísima. Para una primera aproximación, me sirvieron especialmente los libros de Lèon Poliakov (en su versión inglesa, *The Arian myth: A history of racist and nationalist ideas in Europe,* Nueva Cork 1974), Colett Guillaumin y los diversos estados de la cuestión de Georges Castellan: "Au dossier de l'étude du sentiment national: Le mythe du Germain et la prise de conscience autrichienne": *Revue historique,* núm. 545 (1983), 97-105.

con los empeños, germanos los más, por subrayar que el futuro estaba en la raza *aria.*

Fue el gran "constructo" del nacionalismo del Ochocientos y tuvo su expresión paradigmática en *Los fundamentos del siglo XX* del aristócrata británico HoustonStewart Chamberlain, ferviente admirador de la obra musical de Richard Wagner –una de los más efectivos (y sublimes) vehículos del sentimiento nacional germano[122]-; Chamberlain enlazó con el propio Wagner, al contraer matrimonio con una hija del compositor, y fue a vivir a Alemania. En su obra escrita, examinó la cultura occidental desde el punto de vista de los pueblos que la habían formado y que podían mantenerla. Y llegó a concluir que había que distinguir entre pueblos *serviles* –aquellos cuyo papel había consistido y debía continuar consistiendo en *servir*- y los pueblos *jóvenes,* verdadera semilla de Europa y esperanza única de su futuro, entre los que destacaba sobremanera el pueblo *ario,* representado en la propia Europa por los germanos (no sin recordar que no lo eran sólo los alemanes, sino también los sajones, lombardos y francos, y que, por tanto, eran la base sustancial del pueblo que habitaba Inglaterra, Alemania, Austria, el norte de Italia y una parte de Francia.

Tiene cierta significación el hecho de que la denominación fuera errónea. Chamberlain hablaba de lo *ario* como sinónimo de lo indoeuropeo. Pero la realidad es que, en sánscrito –de donde procedía la palabra-, *ario* quería decir "noble" y también integrante del pueblo indoeuropeo que había poblado la India e Irán. Pero se suponía que esos arios habían migrado desde allí hacia el oeste y eran los ascendientes de los *bárbaros* (en la forma latina, "extranjeros") que poblaron Europa en los primeros siglos de la era cristiana.

El racismo ario de Wagner y Chamberlain confluyó con otras corrientes que darían lugar a lo que Dilthey bautizó, hacia 1900, como el *Deutsche Bewegung:* una, el "germanismo histórico" de Heinrich von Sybel, fundador de la que iba a ser principal revista alemana de historia, *Historische Zeitschrift* (1859), y sus seguidores; el antisemitismo de Retcliff, Marr, Stoecker y Eugen Dühring, que enlazaba con el rechazo socialismo al llamar la atención sobre el origen judío de buena parte de sus principales dirigentes centroeuropeos (Marx, Lassalle, Berstein, Rosa Luxemburgo, Adler, Bauer, Lazare,

---

[122] *Vid.* la significativa actualidad de la relación, incluso con el antisemitismo nazi, en Luis G. Iberni: "Wagner ¿héroe o villano?": *El cultural,* 10 de febrero de 2005, pág. 76-77.

Blum, Martov…[123]); antisemitismo que no era desde luego incompatible, aunque fuese racial y no religioso, con el alimentado entre los cristianos por la propia enemiga a un socialismo que se veía (y, en varias de sus formulaciones, se presentaba a sí mismo) como ateo, a lo que se sumaba la persistencia de la antiquísima vision del judío como el *pueblo deicida*[124])-; en fin, el movimiento de la *fe alemana* que intentaban alimentar Julius Langbehn y Paul de Lagarde sobre la base de que prosperidad económica de Alemania no estaba satisfactoriamente respaldada por la política, ni aun por la sociedad. El desdeño por la cultura científica en los planes de estudios, la sensación cada vez más generalizada de que el cristianismo germano no satisfacía las exigencias de la sociedad –los católicos por su escasa apertura a la propia ciencia y los protestantes por lo consideraban su oportunismo sistemático- alimentaban una sensación de disconformidad e inadaptación en una fracción considerable de la *intelligenstia* alemana, que osciló entre la nostalgia –conservadora- y la desesperación, que inducía a buscar una forma de acción revolucionaria que acabara con todo eso[125].

El enlace con el catolicismo ya había germinado (porque las cosas no suelen suceder de la manera secuencial que es lógica a nuestros ojos, sencillamente porque intervienen factores muy diversos que, luego, la propia reflexión humana se encarga de ordenar y convertir en secuencia lógica) en propuestas como las de Barrès, de quien ya hablamos. Maurice Barrès no procedía de las filas antiliberales católicas o, por lo menos, no renunció a la herencia de la Revolución y Napoleón; al contrario: las consideraba conquistas especialmente grandes de la nación francesa. Y lo que propuso en concreto fue un *socialisme nationaliste...* partiendo de la base, eso sí, de que *le génie de la France* era católico, aunque él fuese agnóstico. Para Barrès, el catolicismo era ante todo un componente insoslayable de la nación francesa y *"un faiseur d'ordre"*[126]. Sin culto ya a la

---

[123] Sobre este asunto, Robert Wistrich.

[124] *Vid.* Renato Moro: "Pregiudizio religioso e ideologia: antiebraismo e antiprotestantesimo nel cattolicesimo italiano fra le due Guerre": *Le Carte,* núm. 3 (1998), 17-66.

[125] *Vid.* Dieter Gosewinkel: *Einbürgern und Ausschliessen: Die Nationalisierung der Staatsangehörigkeit vom Deutschen Bund bis zur Bundesrepublik Deutschland,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 472 págs.

[126] *Cit.* Zeev Sternhell: *Maurice Barrès et le nationalisme français,* París, Fayard, 2000, pág. 338. Sobre su nacionalismo socialista, *ibidem,* 251-261. De aquí en adelante, sobre su antisemitismo.

Revolución, este nacionalismo antisemita que reducía la religión a moral lo heredaría el grupo de la *Action française,* que tomó el nombre de la revista fundada en torno a Charles Maurras y Léon Daudet en 1908 (y cuyo contenido sería condenado en la Santa Sede en 1926[127]).

Es cierto que algunos protestantes llegaron a más. Precisamente en, donde dejamos a Hegel en torno a 1800, en plena formación de lo que iba a convertirse en un protestantismo liberal, esa misma teología liberal se derrumbó ante el impacto de la primera guerra mundial y fue sustituida por un protestantismo populista que conduciría a la aceptación del nazismo? Teólogos como Gerhard Kittel, de la universidad de la propia Tubinga, presentarían a Alemania presa de un conflicto dualista entre las fuerzas de la luz y las de las tinieblas. Las primeras encarnaban en los principios *völkisch*-nacionalistas; las segundas, en el judaísmo, el materialismo, particularmente el marxista, y el internacionalismo liberal. Entre los eclesiásticos luteranos, se recibió el nazismo como la posibilidad de recomponer Estado, sociedad e Iglesia como una sola realidad.

No caben recriminaciones precipitadas. Se dieron cuenta y rectificaron[128].

Y la realidad: el ejemplo de Falange Española

La condena de la *Action française* no bastó para disuadir a otros católicos de seguir por ese camino, sólo que rectificándolo lo preciso para respetar el catolicismo. Una de las más claras muestras de ello fue la *Acción española,* entre cuyos adictos estaba el cardenal primado de España, Isidro

---

[127] La bibliografía es amplísima. Remito sólo a la obra de Colette Capitan Peter: *Charles Maurras et l'idéologie d'Action française: Étude sociologique d'une pensée de droite,* París, Seuil, 1972, 223 págs., y Jean de Viguerie: *Les deux patries: Essai historique sur l'idée de patrie en France,* Bouère, D.M. Morin, 1998, 279 págs. Una visión más amplia del fenómeno de que hablamos, en los libros de Zeeb Sterhell: *La droite révolutionnaire, 1885-1914: Les origines françaises du fascisme,* París, Éd. du Seuil, 1978, 441 págs, y *Ni droite, ni gauche: L'idéologie fasciste en France,* 3ª ed., París, Éd. du Seuil, 2000, 543 págs.

[128] Sobre este proceso, David J. Diephouse, *Pastors and pluralism in Württemberg, 1918-1933*, Princeton, Princeton University Press, 1987, xiv + 393 págs. Sobre Kittel, *ibidem,* 279. También, James M. Stayer: *Martin Luther, German saviour: German evangelical theological factions and the interpretation of Luther, 1917-1933,* Montreal y Londres, McGill-Queen's University Press, 2000, xv + 177 págs.

Gomá[129]. En realidad, si persistimos en la idea –y persisto- de considerar el fascismo como una de las formas en que se concretó la propuesta del superhombre de Nietzsche como consecuencia del vaciamiento de lo racional de todo lo que no fuera estricta, pura y radical subjetividad, *Acción Española* no fue un movimiento fascista, sino un nacionalismo monárquico autoritario, cuyas raíces hay que buscar en otra parte[130]. Distinto es que, en los resultados y en algunas trayectorias, sí se diera el enlace y, concretamente, que haya que recordar que el diplomático Ramiro de Maeztu, uno de sus principales inspiradores, había comenzado como propandista de la *moral nueva* de Nietzsche para recuperar después la fe católica hasta el punto de que murió por ello, ejecutado en la zona republicana durante la guerra civil[131].

Donde se dio el enlace entre catolicismo y fascismo –quizá mejor que en ningún otro de los grupos fascistas de la Europa y la América de "entre-guerras", siquiera fuera porque fue el que, con muchísima diferencia, se mantuvo más tiempo en el poder: nada menos que entre 1936 y 1977[132]- fue en Falange Española,

---

[129] *Vid. Archivo Gomá: Documentos de la Guerra civil,* ed. por José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos, t. III: *Febrero de 1937,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, documentos 3-26 y 3-155.

[130] *Vid.* Raúl Morodo: *Acción española: Orígenes ideológicos del franquismo,* Madrid, Túcar Ediciones, 1980, 228 págs., y P.C. González Cuevas: *Acción española: Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936),* Madrid, Ed. Tecnos, 1998, 411 págs.

[131] Falta un estudio ponderado de Ramiro de Maeztu. A la literatura apologética de la época de Franco, ha seguido un completo silencio. La mejor excepción que conozco es la de María José Flores: *Ramiro de Maeztu y Whitney: Un intelectural herido por España,* Papua, Unipress, 2002, 232 págs. Sobr el primer Maeztu, "Nacionalismo y 'modernización' en la obra del 'primer' Maeztu (1897-1904)": *Hispania,* liii, núm. 184 (1993), 557-615. En vida, naturalmente, Vicente Marrero me dio a leer un original suyo sobre la filosofía política de Maeztu que merecería la pena publicar: *Propedéutica al origen y fundamento de la Hispanidad: Estilo, emoción e Ideal en Maeztu (al margen de una amistosa polémica con E. d'Ors).* Marrero –formado como filósofo junto a Heidegger- conseguía en él asomarse a las raíces más profundas del pensamiento político de Maeztu. Recientemente ha aparecido el libro de Pedro González Cuevas: *Maeztu, un nacionalista español,* Madrid, Marcial Pons, 2004, 383 págs.

[132] Aunque no debe echarse en saco roto lo que ilustran estudios como los de Jean-Louis Clement: "L'épiscopat, les démocrates-chrétiens et les Croix-de-Feu, 1930-1936": *Revue historique,* ccxcviii, núm. 603 (1997), 103-113; W.D. Halls: *Politics, society, and christianity in Vichy France,* Providence, R.I., Berg, 1995, xi + 419 págs.; Eduardo González Callefa (coord.): "Extrema derecha y fascismo en España y en Europa: Elementos para un debate": *Hispania,* lxi, núm. 207 (2001), 9-176; Jesús Eloy Gutiérrez: *Información sobre el fascismo en el diario católico 'La Religión' (1923-1938),* Caracas, Fondo Editorial 60 años, 1999, 171 págs.,; Mario C. Nascimbene y Mauricio Isaac Neuman: "El nacionalismo católico, el

el partido político que fundó en 1933 el abogado José Antonio Primo de Rivera, hijo del general que había ejercido la primera dictadura en España, entre 1923 y 1930[133]. José Antonio –como se le llamó en los días de Franco- era católico convencido y no puede afirmarse, por lo tanto, que fuera nietzscheano sin más. Pero otros de los principales dirigentes fascistas del movimiento español sí habían bebido –entre otras fuentes- en la del filósofo alemán: el principal, Ramiro Ledesma Ramos, activista de formación filosófica, discípulo de Ortega y Gasset, que fundó unas Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista (JONS) que acabarían por unirse a Falange. No se olvide que el propio Ortega había formulado una propuesta –el "raciovitalismo"- que era una revisión –muy importante- del pensamiento vitalista, que a su vez había tenido en el propio Nietzsche su principal valedor[134].

Para Ledesma Ramos era fundamental el concepto de *moral nacional.* Y él no creía que esa moral debía ser la católica, pese

---

fascismo y la inmigración en la Argentina (1927-1943): Una aproximación teórica": *Estudios Interdisciplinares de América Latina y el Caribe,* iv, núm. 1 (1993), 115-140, entre otros. Una valiosa visión de conjunto, en Hilari Raguer: *Leviatán: L'Església i els totalitarismes,* Barcelona, Edicions Pleniluni, 1998, 93 págs., y, como parte de la historia general del cristianismo, Jean-Marie Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez y M. Venard: *Histoire du Christianisme des origines à nos jours,* t. XII: *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958),* París, 1990, 1.150 págs.

[133] Lo que sigue, en José Andrés-Gallego: *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941,* Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, 283 págs., especialmente en los cap. "La Acción Católica y la Universidad" y "Las últimas razones: moral cristiana o moral nacional" (ambos sobre la incoveniencia de que Acción Católica existiera o, por lo menos, actuara al margen del Movimiento Nacional), este último capítulo y el anterior titulado "La coyuntura militar y política del otoño de 1938. Y Ledesma Ramos", sobre la *moral nacional.* Para algunas comparaciones, el libro de Nicolas Kessler: *Histoire politique de la jeune droite (1929-1942): Une révolution conservatrice à la française,* París, L'Harmattan, 2002, 495 págs.

[134] La bibiografía sobre Ortega y, más concretamente, sobre su pensamiento político es amplísima. Quien mejor se acerca al problema que planteo es, a mi juicio, Antonio Elorza: *La razón y la sombra: Una lectura política de Ortega y Gasset,* Barcelona, Ed. Planeta, 1984, 252 págs.; pero a completar con Ignacio Sánchez-Cámara, "Sobre la interpretación política de Ortega", *Revista de Occidente,* núm. 60 (1986), 134-147, y Luis de Llera: *Ortega y la Edad de Plata de la literatura española,* Roma, Bulzoni, 1991, 248 págs. Me permito llamar también la atención sobre Alfonso López Quintás: "Santayana, Husserl y Ortega: Necesidad de una revisión metodológica": *Arbor,* núm. 82 (1972), 5-16. En su relación con el catolicismo, D. Natal Álvarez: "Ortega y religión: Nueva lectura": *Estudio agustiniano,* núm. 21-24 (1986-1989), varias paginaciones. En relación con la filosofía del conocimiento de la España del siglo XX, Alejandro Llano: "Subjetividad y realidad en los últimos cien años de filosofía española": *Anuario filosófico,* xxxi (1998), 305-324.

a que fuera lo católico esencial en el ser de España. Lo planteó en sus *Discursos a las Juventudes de España,* fechados en mayo de 1935 y reeditados en 1938, en plena guerra civil. En ellos, Ledesma no aludía demasiado ni de manera virulenta a la Iglesia, pero recogía y sublimaba una idea que había expuesto su maestro, el filósofo José Ortega y Gasset, en la *España invertebrada* (1921) y que venía a rehacer *pro domo sua* lo que venía apuntando en la historiografía tradicionalista del siglo XIX y del XX[135]: en el XVII, explicaba Ledesma,

> "lo que conduce de la mano a España a la derrota es su casi exclusiva vinculación a valores de índole extramaterial e incluso extrahistórica. Desde la gran reforma de la Iglesia hecha por los Reyes Católicos, España, el poder español, utiliza la fe religiosa como uno de sus instrumentos más fértiles. España pagó en buena moneda los servicios que el catolicismo prestó a su Imperio. Pues gracias a España, al genio español, visible y eficaz tanto en el Concilio de Trento con sus teólogos como en los campos de batalla bajo el pendón de la cruz católica, el catolicismo ha sobrevivido en Occidente, esperando en Roma una nueva coyuntura de aspiración a la unidad espiritual del mundo. Sin España, sin su siglo XVI, el catolicismo se habría quizá anegado, y la vida religiosa de Europa estaría representada en su totalidad por un conjunto de taifas nacionales más o menos cristianas."

Luego habían venido las luchas esterilizadoras del siglo XIX, luchas de las que había que decir, para comenzar, que no habían sido propiamente políticas sino religiosas:

> "entre quienes eran católicos -al modo, claro, que habían sido siempre católicos los españoles, desde el Estado y a través del Estado- y quienes no lo eran o lo eran con mucha tibieza. Por eso, la pugna se desarrolló en torno al clero, más que en torno a los dogmas. De un lado, clericales, De otro, anticlericales."

Ambos habían fracasado, por incapacidad, además de que ninguno de los dos tenía "sentimientos nacionales firmes", entiéndase prioritarios.

Había, pues, que dotar a los españoles de una moral *nacional.* Pero no tenía que ser la católica necesariamente, entre otras cosas porque Ledesma comprendía –y rechazaba- el carácter universalista de lo católico:

---

[135] Una introducción en esa historiografía, en José Andrés-Gallego: "El problema (y la posibilidad) de entender la historia de España y el mundo hispano", en *Historia de la historiografía española,* 2ª ed. aum., Madrid, Ediciones Encuentro, 2003, pág. 327-369.

> "¿La moral católica? No se trata de eso, camaradas, pues nos estamos refiriendo a una moral de conservación y de engrandecimiento de 'lo español', y no simplemente de 'lo humano'. Nos importa más salvar a España que salvar al mundo. Nos importan más los españoles que los hombres."

Ledesma se apresura a explicar "todo ello, porque tanto el mundo como los hombres son cosas a las que sólo podemos acercarnos en plan de salvadores si disponemos de una plenitud nacional, si hemos logrado previamente salvarnos como españoles." Pero insistía:

> "El hecho de que los españoles -o muchos españoles- sean católicos, no quiere decir que sea la moral católica la moral nacional. Quizá la confusión tradicional en torno a esto, explica gran parte de nuestra ruina. No es a través del catolicismo como hay que acercarse a España, sino de un modo directo, sin intermediario alguno. El español católico no es por fuerza, y por el hecho de ser católico, un patriota. Puede también no serlo, o serlo muy tibiamente."

No le cabía duda de que la Iglesia "fue testigo del nacimiento mismo de España como ser histórico" y de que atentar contra ella -contra los estrictamente espiritual y religioso del catolicismo- era ir contra uno de los rasgos del pueblo español. Pero nada más.

> "España, camaradas, necesita patriotas que no le pongan apellidos. Hay muchas sospechas -y más que sospechas- de que el patriotismo al calor de las Iglesias se adultera, debilita y carcome. El yugo y las saetas, como emblema de lucha, sustituye con ventaja a la cruz para presidir las jornadas de la revolución nacional"[136].

Le replicaría, tácitamente, el entonces psiquiatra falangista Pedro Laín Entralgo en el discurso que pronunció en el primer Consejo Nacional de Sindicatos en 1940[137]: hace falta una *moral nacional*, dice, como hace falta una *moral del trabajo* y una *moral revolucionaria*. La *moral nacional* es distinta de la moral religiosa pero se pueden vincular. En España, tienen que vincularse. España es una "país de tradición exclusivamente católica, de presente predominantemente católico y sin cuestión alguna de pluriconfesionalidad."¿Cómo incorporar el sentido

---

[136] Ramiro Ledesma Ramos, *Discurso a las juventudes de España (Con dos amplias digresiones acerca del signo revolucionario de lasjuventudes y del perfil actual de Europa. Y un epílogo de Santiago Montero Díaz),* 2ª ed., Madrid, Ediciones Fe, 1938, p. 6s, 19s, 22, 84.

[137] La fecha es una congetura. Podría ser de finales de 1939.

católico a la realidad nacional? Como decía José Antonio: respetando el Estado la soberanía autónoma de la Iglesia y respetando la Iglesia la soberanía autónoma del Estado. Bien entendido que esto -que no entrañaba por sí solo novedad en relación con la doctrina vigente sobre el derecho público eclesiástico- debería pasar por el tamiz de una voluntad de *integración* de la actividad de la Iglesia en la del Estado, supuesta la voluntad de asumir lo católico que había en este último. Laín –católico convencido- no advertía quizá que lo que pedía a la Iglesia era que respaldara e incluso nutriera la política de moral, católica y nacional simultáneamente:

> "Frente a un Estado como debe serlo el nacionalsindicalista apenas resultan ya suficientes las fórmulas habituales que la Iglesia emplea en la coyuntura histórica actual para ilustrar al católico sobre su deber político".

Reproducía, para glosarlo, un texto de la Acción Católica donde se decía que ésta se hallaba "por encima de los partidos políticos" pero hacía buenos ciudadanos. "¿Qué español –comenta Laín- no estimaría tibias las anteriores palabras si se refiriesen a la actitud de un católico ante el Estado que la Falange quiere? Porque a nosotros no nos basta con la obediencia y el respeto a la autoridad, en cuanto necesitamos el entusiasmo activo y militante de los españoles". La Acción Católica debería "empujar a sus socios *también* hacia la ambición española, [...] y no a una nueva cortés convivencia con el Estado, como hasta ahora ha sido casi permanente costumbre"[138].

Lo singular es que no faltaron los eclesiásticos destacados a quienes satisfizo precisamente esta propuesta:

> "Mucho nos había dicho ya José Antonio -comenta el agustino Raimúndez en la revista falangista *Escorial* de noviembre de 1941, ante la edición del discurso de Laín en el folleto *Los valores morales del Nacionalsindicalismo* - [...] del nervio religioso que debía fecundar la semilla que las Jons y él comenzaban a arrojar. [...] Pero la fórmula y el modo como esta savia religiosa había de ser incorporada al Movimiento, cómo el recio ímpetu revolucionario que, por vez primera desde siglos, agitaba las tierras de España, con su nueva 'moral nacional' y una 'moral nueva del trabajo', debían entremezclarse con la 'moral cristiana', no se había creado aún".

---

[138] Pedro Laín Entralgo: *Los valores morales del nacionalsindicalismo,* Madrid 1941, pág. 93-97.

Y Laín Entralgo lo había hecho en su opúsculo. Los principios lainianos -resumía el agustino- eran éstos:

> "l) Soberanía autónoma tanto de la Iglesia como del Estado. 2) El Estado Nacionalsindicalista incorpora y penetra de espíritu católico toda su obra nacional, sin permitir lo más mínimo que vulnere los principios de la Iglesia. [...] 3) Reconocimiento por parte de la Iglesia de la autonomía del Estado en los asuntos temporales, en los cuales libremente puede y debe decidir el Caudillo con su Consejo, como depositario que es de una misión divina sobre el vivir histórico de su pueblo y de ella ha de responder ante el Señor. [...] No cabe duda de que esta fórmula representa la mente genuina de la Iglesia[139].

La verdad es que la propuesta no dejaba de tener más de un aspecto que podía inquietar[140].

Pero hay que añadir, en puridad, que, en 1922, no se sabía ni siquiera eso y que se entiende así que hubiera católicos más bien inclinados hacia el corporativismo democrático que hacia el fascismo que recibieran a Mussolini como un anuncio de la nueva democracia que venía a nacer y que, en la propia Sede Apostólica, se vacilara (aunque no se escamitaran tampoco los rechazos)[141]. En los años cuarenta, las vacilaciones tampoco excluían a los católicos de *La croix,* por mencionar a algunos de los que habían recibido con rechazo en nazismo[142]. Es de justicia en cambio decir que no eran pocos los católicos

---

[139] S. Raimúndez: "Catolicismo, historia y Falange": *Escorial*, núm. 5 (1941), 287s., 290s.

[140] Remito a la tesis doctoral de Francisco Javier Fresán Cuenca: *El diario* Arriba *y los controles de prensa en la inmediata posguerra: Ramón Serrano Súñer y el falangismo, 1939-1942,* Pamplona, Universidad de Navarra, 2004.

[141] *Vid.* John P. Diggins: "American Catholics and Italian Fascism": *Journal of contemporary history,* ii, núm. 4 (1967), 51-68.; Fabrice Bouthillon: *La naissance de la Mardité: Une théologie politique à l'âge totalitaire: Pie IX (1923-1939),* Estrasburgo, Presses universitaires de Strasbourg, 2002, 336 págs. Sobre lo posterior, Charles F. Delzell: "Pius XII, Italy, and the outbreak of war": *Journal of contemporary history,* ii, núm. 4 (1967), 137-161; Mario Casella: "Chiesa e fascismo nei primi anni del pontificato di Pio XII: Il conflitto su 'L'Osservatore romano': Indagine nell'Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari Esteri": *Rivista di storia della Chiesa in Italia,* lv (2001), 109-174.En relacion con la Francia de Vichy, Jean Chevrot: *Une figure influente de l'église parisienne du XXe siècle: Georges Chevrot (1879-1958),* París, Publisud, 2002, 312 págs.

[142] *Vid.* Richard Francis Crane: "*La croix* and the swastika: The ambiguities of Catholic responses to the fall of France": *The Catholic historical review,* xc, núm. 1 (2004), 45-66.

alemanes que se enfrentaban de una u otra manera al nuevo orden hitleriano[143].

La solución de la dictadura conservadora y el problema de articular un régimen representativo, participativo pero independiente

Se comprende mejor, así, el valor que tuvieron y, sobre todo, la diferencia sustancial que mediaba entre el nacionalismo autoritario católico y las que, lisa y llanamente, se habían comenzado a llamar *dictaduras de derecha.* Pero hay ahora que decir que todavía cabía apurar más y que hubo quien lo hizo. En 1952, un joven y brillante jurista, Ángel López-Amo, que iba a morir prematuramente, trazaba este dictamen en un libro que tuvo cierta resonancia en la España de la dictadura de Franco, entre otras cosas porque a ninguno de quienes lo leyeron se les escapó que se refería principal y precisamente a Francisco Franco:

> "En otros países se ha practicado la dictadura con un carácter definidamente conservador. Es la auténtica dictadura de derechas. No ha tenido mayor éxito en cuanto a duración, y allí donde aún pervive, dando ejemplo acabado de buen gobierno, no parece haber logrado aquella estabilidad para el porvernir que pudiera colmar las inquietudes a la muerte del dictador. La dictadura de derecha no proclama la revolución permanente; la aplaza. Quizá su fin natural fuera la restauración de la monarquía, pero no lo hará, porque eso sería someterse a un poder independiente de ella. El dictador fía sólo de sí mismo. Prefiere una justificación democrática de su gobierno, porque con ella tiene la plenitud de poderes que no tendría en otro caso, o porque en definitiva le parece la única justificación convincente. ¿En qué otra cosa se podría fundar? Sin embargo, y como es lógico, no puede permitir que la voluntad del pueblo decida sobre la continuidad del régimen. Tampoco él lo estableció por darse la satisfacción de que gobierne el pueblo. Él sabe que tiene una misión que cumplir y no puede dejarla a un azar de elecciones. Pero tiene que hacer elecciones. Es una situación semejante a la de los imperios napoleónicos en Francia: defendían la soberanía popular porque les daban un título frente a los Borbones; pero nada más lejos del ánimo de los Bonaparte que someterse a la expresión sincera de la voluntad popular.

---

[143] *Vid.* Michael E. O'Sullivan: "An eroding milieu? Catholuc Youth, Church authority, and popular behavior in Northwest Germany during the Third Reich, 1933-1938": *The Catholic historical review,* xc, núm. 2 (2004), 236-259.

"La voluntad popular es un pretexto, y lo saben todos. No quita ni añade nada a la condición de gobierno de hecho de la dictadura. Como ésta no consigue, por las razones ya dichas más arriba, modificar la sociedad ni crear un Estado nuevo (el Estado es el dictador), su porvenir dependerá de la buena suerte. De que haya otro gobernante de genio que pueda recoger la herencia a tiempo. Y estadistas geniales suelen darse uno cada dos o tres siglos. No puede vivir un país a fuerza de genios que se le impongan. Lo que busca la legitimidad es que pueda vivirse pacíficamente en orden bajo esa selección de inteligencias prácticas y voluntades rectas que suelen ser los buenos gobernantes.

"[...].

"No obstante, la experiencia dictatorial no es tiempo perdido. Veinte, treinta años de buena administración (cuando la hubo) siempre son una adquisición considerable. Pero sobre todo, y eso se nota más a su caída, ha llamado la atención sobre un problema ineludible. Ha sido la expresión, nacida del campo mismo de la revolución y de la democracia, del anhelo incontenible por salir de sus formas muertas; ha sido la demostración de que la sociedad debe tener vida orgánica y el Estado autoridad plena, y de que ella, la dictadura, lo mismo que la democracia, no se las puede dar.

"Quizá era necesaria la experiencia de su triunfo y de su limitación, de su intento y de su fracaso, para que las masas se decidan a dejar de ser masas, permitiendo que nuevos principios las organicen. Para que las clases superiores adquieran sentido de responsabilidad social y las inferiores se integren plenamente en la vida orgánica de la nación"[144].

Claro que, al tiempo en que rechazaba de esa forma la dictadura de derecha, la de izquierda, la revolución y, se entiende, el fascismo, ya se ve que Ángel López-Amo proponía otra fórmua. Y creía tenerla en una monarquía que procediera de una decisión colectiva que, sin embargo, tenía más del *pactum traslationis* de Suárez que del *pactum subjectionis* de Vitoria; porque, a su entender, había que fundarla de forma que el poder fuera completamente independiente de la sociedad, por más que procediera de ésta. Y eso planteaba el problema de cómo conseguir que quien ejerciera ese poder, con plena independencia, dejara a la sociedad vivir en paz, por así decir, sin ahormarla a su propio gusto:

"Para que el Poder deje de ser independiente de la sociedad –advertía el joven jurista- no es preciso que se

144 Ángel López-Amo: *La monarquía de la reforma social,* Madrid, Ed. Rialp, 1952, pág. 102 y siguientes.

> entregue a ella, ni que caiga bajo el dominio de una clase, ni que se ponga voluntariamente a su servicio. Un poder independiente que se dedica a organizar por sí mismo la vida toda de la sociedad deja de ser también independiente de ella, aunque por una razón inversa. No es un esclavo, pero es su dueño. Y el efecto será exactamente el mismo. No sólo desaparecerán las autarquías, sino que surgirá como en la democracia la codicia de los hombres por el poder, que es la que da el bienestar social, y nacerá por uno u otro medio la casta de los dominantes (capitalistas, hombres de empresa, políticos y funcionarios, todos igualmente corrompidos) pronta a esclavizar a la masa de los hombres sin derechos. Ëste es el peligro de algunas monarquías absolutas y de algunos regímenes autoritarios que no son monarquías absolutas"[145].

No parece abusivo entender que volvía a pensar en Franco y a lanzar un mensaje a los gobernantes del Régimen. Pero seguía pendiente el problema de conciliar el origen pactista de la autoridad monárquica, la independencia del ejercicio monárquico del poder y la libertad de la vida social, sobre todo si se tomaba en consideración que el ejercicio social de la libertad, incluso en el puro círculo familiar, abocaba al final a tomar parte en el gobierno, o sea en la política.

El principio de subsidiariedad

Entrado el siglo XX, tampoco faltó quien se dio cuenta de que, sin llegar a ese extremo, la tutela del bien común superior podía hacer tabla rasa del derecho de las naciones a que se respetaran sus peculiaridades. Pero aquí hacía al caso un último concepto: aquel según el cual lo que puede efectuar la comunidad menor debe ser decidido y efectuado por ella, y no por la mayor.

A esto, en el propio siglo XX, se le había comenzado a denominar *principio de subsidiariedad.* En realidad, era un principio que venía definiéndose lentamente –muy lentamente- desde el siglo XVI, en que apuntó en la eclesiología calvinista, concretamente en el sínodo de Emdem. Pero los propios calvinistas no llegaron a formularlo claramente hasta 1862 en que comenzó a hacerlo el holandés Abraham Kuiper. Para entonces, hacía un par largo de lustros que el obispo católico von Ketteler había hablado del derecho *subsidiario* del Estado. Pero no sería sino León XIII, en la *Rerum novarum* (1891), quien lo desarrollara, sin darle aún el nombre de *principio de*

---

[145] *La monarquía de la reforma social,* 158-159.

subsidiariedad. El nombre se lo dio Pío XI en la *Quadragesimo anno* (1931).

Nacía en ambos casos –el calvinista y el católico- en la doctrina social que concernía a la justicia conmutativa; no en la doctrina política. El miedo a la Revolución liberal pesaba en ambos ámbitos. Y, consecuentemente, a nadie se le ocurrió vincularlo –hasta hoy- a la constitución de la autoridad, sólo a su ejercicio.

Y eso daría pie al equívoco que supuso aducirlo más tarde –en nuestros días- para defender al Estado ante las organizaciones supranacionales en los escritos con los que se gestió y definió la Unión Europea. Nadie se acordó de defender del Estado, por la misma razón, a las comunidades intermedias, ni de éstas a las familia y las personas.

A partir nuevamente de la persona, era toda comunidad la que debía –tenía derecho a- ser respetada, no sólo en su personalidad, sino en sus decisiones. Que eran las que le permitirían, precisamente, defender y potenciar su *personalidad,* incluida la de *nación.* (Una vez más, se hablaba de *personas.*)

El nacionalismo como absoluto identitario

Lo que hasta aquí se ha expuesto supone la existencia de tres conceptos de *nación* (y de *nacionalismo,* por lo tanto):

El primero es el concepto romanocristiano, en el que se concibe la nación como una realidad étnica, constituido por un proceso de generación de familias que transmiten cultura. Ha llegado la hora de decir que la posible vigencia actual de este concepto resuelve –a mi entender- el problema del nacionalismo soberanista; pero requiere una adecuación –quizás, todo un concepto distinto- a los fenómenos migratorios y a los económicamente globalizadores –por ambas razones, también étnica y culturalmente dinámicos- que caracterizan el mundo actual. En este concepto, siendo el romano cristiano, la religión no es en absoluto definitoria.

El segundo concepto de nación es ya soberanista: es la Nación-Estado fichteana. Que parte del supuesto de que los pueblos y las culturas son o deben ser realidades cerradas y los gobernantes han de arbitrar, por ello, sistemas de asimilación –cuando es inevitable- que garantice la subsistencia del pueblo originario y, sobre todo, la de la cultura. En este concepto, la religión suele ser definitoria: forma parte de lo nacional y, no pocas veces, le da vida y sustento.

El tercer concepto es igualmente soberanista pero de carácter plebiscitario. De facto, la cultura suele ser lo que aproxima a unos hombres hacia otros. Pero la decisión final está en la voluntad del que quiere convivir y formar parte de la comunidad política concreta de que se trata. En puridad –y con la salvedad dicha del papel fáctico de la cultura-, podría defenderse simplemente como *Estado democrático* y no como *Nación-Estado democrático.* En él, la religión es un elemento más; aunque los gobernantes suelen aceptarla o rechazarla según sirva o no a la consistencia estatal y nacional.

Pero hay aún un cuarto concepto, asimismo soberanista, del que no hemos hablado y que ha ido ganando fuerza en diversos medios *nacionales* de Occidente desde 1968.

Me refiero al fenómeno –constatado explícitamente por algunos sociólogos del nacionalismo- en virtud del cual el propio nacionalismo se ha convertido en objeto de fe, no en sentido metafórico sino estricto: con sus dogmas, sus *hierofanías* y su liturgia. Se trata de lo que algunos han llamado nacionalismo como verdadera "religión de sustitución", completamente alternativa de la cristiana, cuya sacralidad se ha transferido de Dios a la Nación concreta[146]. Se trata de una religión en la que la Nación es "la entidad sagrada, sujeto orgánico, supraindividual e intergeneracional de una verdad genérica, infinita, infalible e indivisible, su propia liberación, que se halla inserta, a modo de mecanismo de resurrección salvífica, en la lógica de la historia".

Como entidad sagrada, rodeada de misterio, la Nación necesita de unas ciertas *hierofanías* que la hagan visible. La principal –normalmente-, la lengua, sea su existencia real, sea su presencia simbólica, actúa como enlace sociorreligioso entre antepasados y descendientes. La lengua y también el paisaje. En esta tesitura, no se requiere el cristianismo, ni siquiera como moral que contribuya a la convivencia y la unión política. Al revés: constituye un estorbo. Actúa la Nación como "el *Totalmente Otro* que extirpa de la vida social cualquier referencia trascendente distinta de él."

---

[146] Como ejemplo especialmente clarificador, Izaskun Sáez de la Fuente Aldama: *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución,* Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral y Editorial Desclée de Brouwer, 2002, 312 págs. Las citas que hago a continuación pertenecen, no obstante, a la puesta al día de su tesis que hizo en el VII Seminario del Capítulo de Historia de AEDOS (Asociación para el Estudio de la Doctrina Social) sobre *Nacionalismo y hecho religioso,* Madrid, 28 de junio de 2003, celebrado en la Universidad San Pablo-CEU.

Ha nacido así el *nacionalismo totalitario:* aquel que no necesita justificación para imponerse. Y lo que acabo de decir –no requerir justificación para imponerse- se ha de tomar en todo el grave alcance que tienen esas palabras. Vale todo: la fiesta y la violencia más extremas.

Y es así porque el nacionalismo así entendido no procede de una evolución endógena, peculiar del nacionalismo concreto en cuestión; una evolución que pueda yugularse por sí sola, al margen de los demás problemas de la comunidad política. Por el contrario, si se observa el movimiento homosexual, el feminista o el neonazi -en algunas de sus manifestaciones-, se llega a la misma conclusión: son –algunas de sus manifestaciones- *religiones de sustitución.* Y esa coincidencia es todo menos casual: es –a mi juicio- un paso adelante en la crisis de la cultura occidental, concretamente la interpretación del asistemático pensamiento de Nietzsche como propuesta de solución final al vaciamiento del racionalismo. Sólo que tamizado por la realidad de una naturaleza –la del hombre- que se empeña en buscar lo absoluto y que, por otra parte, es social.

Nietzsche vino a decir, en efecto, que el único absoluto es uno mismo (*das Selbst*) y que la búsqueda de redenciones en un absoluto distinto de uno mismo –Dios ante todo- es un empeño de los débiles, que necesitan defenderse de alguna manera y escapar de las consecuencias de su propia ineptitud. El cristianismo, para él, es una religión de cobardes. Y el liberalismo y el socialismo, también; porque, como excrecencias del racionalismo, no han llevado éste hasta sus últimas consecuencias –la autonomía total de la razón humana individual-, sino que se han refugiado en nuevos absolutos –la libertad universal, la justicia para la humanidad entera- que no son sino sucedáneos del cristianismo. Es el individuo la medida de todas las cosas, y su voluntad, la única regla de conducta. Cualquier aceptación de una norma ajena a uno mismo es una forma de suponer otro absoluto, ajeno también.

Pero este planteamiento, convertido en acción social, no sólo ha generado la ley del más fuerte, sino que ha dado lugar a algo más sutil que es la primacía de la identidad personal, entendida como aquello que me distingue de los otros y que constituye, por tanto, la más clara afirmación de mi voluntad sin límites. Es, en definitiva, aquello en lo que soy diferente, sea lo geográfico (la patria), sea la propia tradición (la raza, la nación, la cultura propia, la lengua, el folclore), sea lo sexual (así la homosexualidad o lo femenino). Un pensador cristiano diría que la permanente sed de absoluto que hay en el hombre, como imagen de Dios que busca regresar a Aquel del que es imagen,

ha llevado a que, desechados aquellos idearios absolutos, se "absolutice" lo particular.

Adquiere así sentido el rechazo de toda autoridad, desde la paterna hasta la del Estado, en el neoanarquismo que afloró en las universidades occidentales desde Mayo del 68 (que no fue sino el punto de partida de la "exteriorización" de esa ideología). Ya entonces, en el 68, la proclamación del absolutismo de la voluntad personal había inducido a buscar una creatividad asimismo absoluta, sin límites ni normas, que llegara a sus máximas expresiones en la alegría y el dolor, esto es: en la fiesta y en la violencia[147]. Desde el punto de vista de la dinámica racional –y sólo desde ese punto de vista-, subyace lo mismo –esa "absolutización" de lo distintivo- en los pomposos desfiles públicos de lo *gay* –apoteosis de la fiesta- que en el terrorismo nacionalista que subsiste en países como España donde se han impuesto formas de autonomía política y cultural que parecían más que suficientes para colmar esas demandas.

Con un agravante: los gobernantes pueden poner medios que obliguen a convivir, coactivamente. Pero no pueden ir a la raíz del problema. La neutralidad del Estado -llevada hasta el extremo de no reconocer el derecho natural y de ceñirse, por lo tanto, al estricto derecho positivo como única norma de conducta exigible, y ello como consecuencia de aquel vaciamiento del racionalismo- no les permite acudir a la raíz del mal. Hacia 1998, recordaba algún analista, no sin cierta perplejidad[148], que en el Antiguo Régimen -en Francia, hasta la revolución de 1789-, el poder civil se había subordinado al poder religioso en lo doctrinal. Digo en lo doctrinal porque, en lo político, el período que corre entre el final de las guerras de religión (1598) y 1789 había consistido justamente en lo contrario, en la imposición del poder absoluto de los reyes. Pero el poder absoluto era ejercido para imponer la norma religiosa de la Iglesia, considerada como saber de salvación. La revolución de 1789 supuso la liberación ideológica del Estado: lo convirtió en la suprema fuente normativa, no sólo en el

---

147 Remito al certero análisis del 68 de M.-J. Le Guillou, Olivier Clement y Jean Bosc: *Evangelio y revolución, en el corazón de nuestra crisis espiritual,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1970, 155 págs. Parte del análisis está fechado en mayo-junio de 1968.

148 En lo que sigue, interpreto a Maurice Gauchet: *La religión en la democracia,* Barcelona, El Cobre, 2003, 139 págs. El original francés es de 1998.

sentido de que tenía todo el poder legislativo (antes, también lo tenía el rey), sino en el de que la gobernación apuntaba a liberar a todo ciudadano de los prejuicios ancestrales –por medio de la educación, a la postre- y convertirlo precisamente en ciudadano, que equivalía a hacerlo libre; incluso a obligarlo a ser libre (aquí, el sentido paradójico de no permitir que lleven velo las niñas musulmanas; aunque lo deseen). La libertad había desempeñado desde entonces el valor absoluto que, hasta 1789, correspondía a la fe en Dios. No es que la religión fuera negada, sino que había sido relegada a la esfera privada. Había surgido, precisamente, la distinción entre lo privado y lo público y, consecuentemente, se había separado del Estado la sociedad civil, que era en parte expresión de lo privado.

Pues bien, esta ensoñación había durado hasta 1968, y sus últimos restos –los regímenes comunistas que perseguían una justicia universal- acabarían por desaparecer en 1989. Desde 1970-1975 sobre todo[149], se había ido imponiendo en el Estado el criterio de adecuarse al ciudadano, en vez de "convertir" al ciudadano, educándolo, como hasta entonces se había propugnado (principalmente en Francia y en los países, como España, que bebían en el modo francés de concebir la libertad). Al cabo, al ideal de la libertad políticamente entendida, se ha sobrepuesto la libertad considerada como respeto a la "identidad" de cada cual. La defensa de la propia identidad es el nuevo ideal: hundidos los grandes idearios de salvación de la humanidad, religiosos o laicos, se ha impuesto todo lo contrario, lo particular. Y, convertido el Estado en el garante no ya de la justicia o de la libertad universales, sino de lo particular, se impone la dialéctica de las minorías, una de cuyas expresiones es la Nación.

Sólo que, al concebirse como Nación-Estado (y aquí se implica todo lo que hemos dicho sobre aquellos otros tipos de nacionalismo), se introduce en un callejón sin salida.

Para los cristianos –y para los católicos en particular y, concretando más, los que habitan una península a la que un escritor romano llamó *Hispania* hace ahora 2.200 años-, esa derrota final del nacionalismo tiene especial trascendencia, porque, entre los eclesiásticos vascongados, se ha asimilado a la teología de liberación y se ha llegado a proponer como orientación pastoral que convertiría la *kale borroka* en acción sacramental. Explicar este asombroso dislate llevaría unas cuantas páginas.

---

[149] Gauchet dice, en un lugar, 1970 y, en otro, 1975.